Professeur Mohamed Talbi
Docteur Maurice Bucaille

RÉFLEXIONS SUR LE CORAN

Limitant strictement les considérations qu'ils développent sur le Coran au contenu du Livre, tout à fait indépendamment des problèmes d'actualité, les deux auteurs traitent chacun d'aspects fort différents : l'un fait part avant tout de ses préoccupations spirituelles et métaphysiques, l'autre présente une recherche qui est fonction de connaissances profanes modernes.

Le professeur Mohamed Talbi, agrégé d'arabe, spécialiste de l'histoire musulmane médiévale, enseignant à la faculté des lettres de Tunis, nous offre ses réflexions sur ce qu'est pour lui la nature du texte coranique, réflexions qui doivent guider sa lecture en insistant tout spécialement sur les enseignements relatifs à la vocation de l'homme dans l'univers. Ses développements donnent une vue de la réalité d'un message spirituel sur lequel l'auteur appelle à méditer devant les conceptions erronées répandues en Occident, dont l'actualité offre de regrettables exemples, comprenant même celles émises par certains islamologues.

Le docteur Maurice Bucaille, préoccupé de longue date par le sujet général de la compatibilité entre les enseignements des Écritures et les connaissances scientifiques, n'eut initialement que la Bible à la disposition de son étude. Pour juger du contenu du Coran de ce même point de vue, il dut apprendre l'arabe. Il découvrit alors, à sa lecture du Coran, des réflexions sur des phénomènes de la nature et des données sur l'histoire religieuse qu'il confronta avec des faits dûment établis par la science et des acquisitions modernes relatives à certains aspects de l'histoire religieuse.

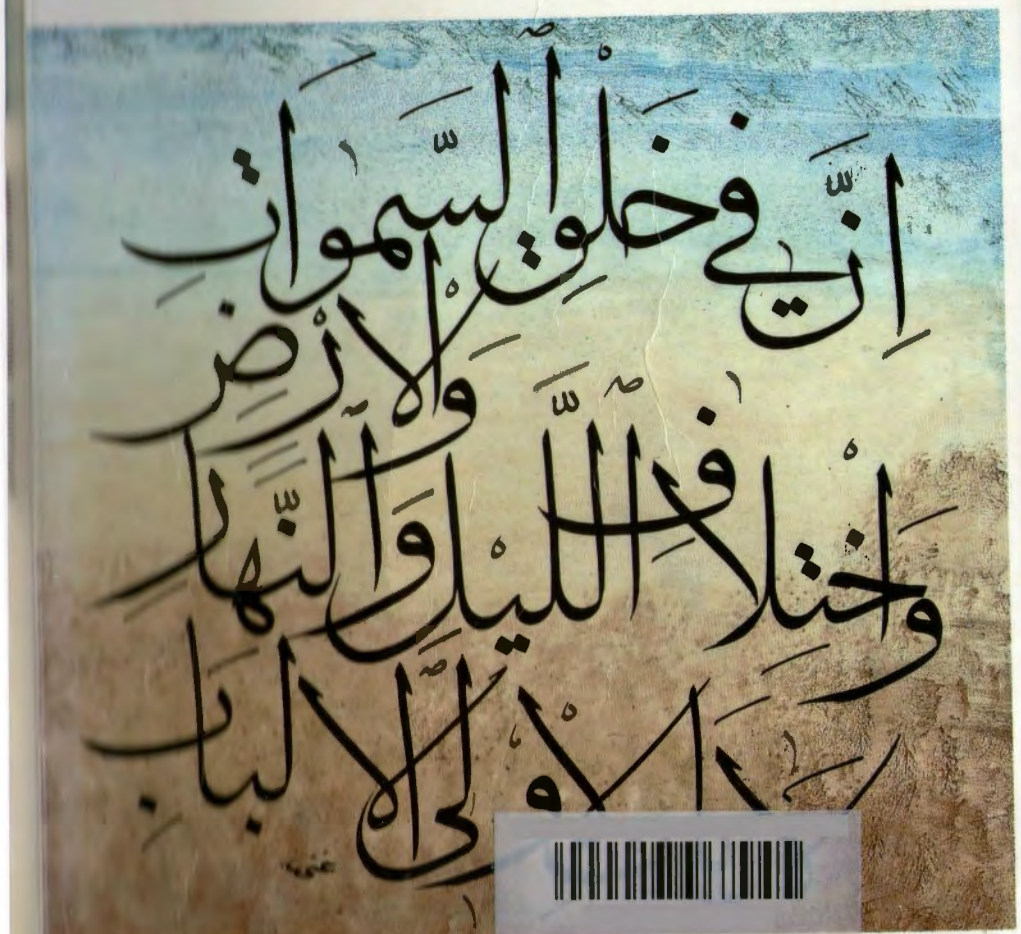
Le professeur Talbi est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *Islam et dialogue* et *Ibn Khaldun et l'histoire* mettant en relief les apports dans ce domaine d'une des plus fortes personnalités de la culture arabo-musulmane.

Le docteur Bucaille est l'auteur de *La Bible, le Coran et la Science, L'Homme, d'où vient-il ?* et *Les Momies des pharaons et la médecine,* ce dernier ouvrage traitant de certaines données de l'examen de restes humains, éclairant d'une manière indirecte l'histoire de Moïse et des Hébreux en Egypte, étude couronnée par l'Académie française.

Couverture : calligraphie A. Ghani Alani

Professeur Mohamed Talbi
Docteur Maurice Bucaille

Réflexions sur le Coran



© Éditions Seghers, Paris, 1989
ISBN 2-232-10148-7

AVANT-PROPOS

Selon l'étymologie du mot en langue arabe, le Coran exprime une communication orale. Elle se présente elle-même comme la parole de Dieu, révélée au prophète Muḥammad et qui fut transmise par parties pendant une durée supérieure à vingt ans. Après des transcriptions fragmentaires du vivant du Prophète, l'ensemble de ces communications fut fixé par écrit en un livre, sous le califat de Uthman (644-655). Ce sont là des faits que l'histoire nous enseigne.

Qui plus est, le texte du Coran contient des allusions à sa propre histoire textuelle, ce qui – s'il en était besoin pour certains – constitue la preuve de l'authenticité des enseignements ainsi apportés. Il s'agit en particulier des copies partielles faites du temps même de la Prédication et du caractère d'« illettré » d'un homme présenté comme un simple « Annonciateur », transmettant les prescriptions divines qu'il reçoit de l'archange Gabriel. La qualification d'« illettré » est particulièrement significative pour tout connaisseur de la langue arabe sachant apprécier l'extraordinaire valeur littéraire du texte. Tout esprit objectif est obligé de considérer de telles précisions comme attestées pour la raison suivante : l'adhésion d'ordre religieux qui suivit leur communication n'aurait pas pu avoir en définitive le caractère enthousiaste que l'on sait si le prophète Muhammad – connu à La Mecque où il avait toujours vécu auparavant – avait introduit de lui-même dans son

Apostolat des inexactitudes qui eussent été vite découvertes et eussent sapé son crédit.

Hors de la Péninsule arabique, on sait quel fantastique impact eut la religion nouvelle – à longue distance et en des délais extrêmement courts – quand on tient compte des conditions matérielles de la transmission des idées en ces temps anciens. « L'extension fulgurante de l'Islam eut l'apparence d'un prodige », lit-on dans *L'Histoire Générale des Civilisations* de Maurice Crouzet. Mais être devenu – pour un peuple jusqu'alors presque inconnu – l'éducateur de l'Occident et de l'Orient, et ce pendant de nombreux siècles, ne pouvait que soulever par la suite de la part de l'Occident apeuré une levée de boucliers. N'oublions pas que la « guerre sainte », si souvent mise en avant pour critiquer l'Islam, fut d'abord prêchée avec ferveur contre « l'infidèle » (comme par le pape Urbain II au Concile de Clermont en 1095) et que ceux qui, de ce fait, partirent en croisade le firent aux accents de « Dieu le veut ». Ces expéditions guerrières, suivies d'autres actes d'hostilité, firent beaucoup pour mettre en sommeil en certaines contrées ou provoquer son effondrement dans d'autres, une civilisation qui avait été des plus brillantes lors de son apogée – et cela même tout près de nous en Espagne méridionale. On ne saurait nier non plus qu'à une époque plus récente la période coloniale contribua grandement au subtil maintien du déclin : un cas comme celui du Maroc, où Lyautey fut infiniment respectueux des valeurs de l'Islam, a constitué une exception. Une fois cette période révolue, comment s'étonnerait-on que la reviviscence de sentiments religieux, un moment plus ou moins étouffés par des contingences politiques, ait créé des situations où s'exprime le ressentiment d'humiliations antérieures? Comment s'étonnerait-on de l'existence de conjonctures marquées par des troubles?

Ces faits paraissent devoir être pris en considération lorsqu'on se trouve comme aujourd'hui en Occident face à des situations qui suscitent des inquiétudes du fait du radicalisme de certaines positions. On sait bien que les inimitiés séculaires sont lentes à s'effacer, mais il est déplorable de constater que l'Occident nous offre en ce moment

l'illustration de la persistance d'un esprit d'hostilité systématique, digne du temps des « intégristes » des croisades, alors qu'examiner ces problèmes, avec sérénité et l'esprit ouvert à la recherche des causes et à une évaluation sans parti pris des fondements des croyances, serait susceptible de rendre plus aisée l'instauration d'un dialogue, seul susceptible d'éviter de dangereux affrontements.

Avant de proclamer que les croyances de l'Islam ne sont pas compatibles avec les « valeurs », *a priori* seules estimables parce qu'elles sont celles de l'Occident, et de fabriquer un montage idéologique, comme savent si bien le faire les fanatiques du rejet, il serait plus sain pour l'esprit de s'interroger sur ce que sont en réalité les enseignements fondamentaux que l'on trouve dans le Coran. Il est attristant d'observer à ce sujet la déformation délibérée des faits les concernant, à laquelle beaucoup s'adonnent à cœur joie, en mettant en vedette les excès d'une minorité. Ces derniers sont une réalité incontestablement choquante, mais il n'en reste pas moins que l'authentique blasphème ressenti comme tel est tout aussi évident pour qui veut bien réfléchir sur la teneur du message coranique.

Le lecteur de ce livre trouvera dans l'étude du professeur Mohamed Talbi des réflexions détaillées et d'une haute spiritualité. Mais il est bon qu'il sache aussi qu'en cette deuxième partie du XX^e^ siècle, en dehors de l'Islam, des esprits soucieux de la justice et refusant désormais d'exclure de la communauté des croyants ceux qui ne sont pas chrétiens ont rompu avec les positions prises par leurs lointains prédécesseurs. Le texte qui va suivre du Concile de Vatican II (1962-1965) est en effet aux antipodes des proclamations solennelles du Moyen Age par lesquelles, au nom de la Foi, on fustigeait « l'hérésie mahométane ». J'extrais ce qui suit des actes officiels du Concile « sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes » :

« L'Église regarde avec estime les musulmans qui adorent le Dieu Un, Vivant et subsistant, Miséricordieux et Tout-Puissant, Créateur du Ciel et de la Terre, qui a parlé aux hommes. Ils cherchent à se soumettre de toute leur âme

aux décrets de Dieu, même s'ils sont cachés, comme s'est soumis à Dieu Abraham, auquel la foi islamique se réfère volontiers. Bien qu'ils ne reconnaissent pas Jésus comme Dieu, ils le vénèrent comme prophète; ils honorent sa mère virginale, Marie, et parfois même l'invoquent avec piété. De plus, ils attendent le Jour du Jugement où Dieu rétribuera tous les hommes ressuscités. Aussi ont-ils en estime la vie morale et rendent-ils un culte à Dieu, surtout par la prière, l'aumône et le jeûne. Si au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés se sont manifestées entre les chrétiens et les musulmans le Concile les exhorte tous à oublier le passé et à s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle ainsi qu'à pratiquer et promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté. »

M. B.

Quelle clé pour lire le Coran

par le professeur Mohamed Talbi

INTRODUCTION

Le Coran s'adresse à toute l'humanité (XXXIV, 28) *, et jamais spécifiquement aux Arabes. Il est le patrimoine de tous et nul ne peut en revendiquer l'exclusivité. Mais il est diversement reçu, selon l'appartenance religieuse ou idéologique du récipiendaire du Message. Il n'y a pas *une* clé de lecture pour le Coran, mais *des* clés, toutes en même temps subjectives et objectives.

Nous avons articulé notre développement à partir de ces données. Nous avons tenu d'abord à offrir au lecteur un échantillon aussi large et représentatif que possible des différentes lectures du fait coranique. Nous avons également pris le soin de nous situer par rapport à ces lectures ou approches, pour que la répartition des cartes soit claire.

Il est impossible d'épuiser toute la matière coranique. Le Coran aborde tous les problèmes de la vie ici-bas, indissociable du devenir dans l'au-delà. *Coran et Ici-bas*, et *Coran et Au-delà*, sont deux domaines essentiels pour lesquels nous ne pouvons fournir aucune clé de lecture. Nous espérons y revenir un jour.

Nous avons donc limité notre ambition à proposer une clé de lecture du Coran axée sur la vocation de l'homme. Ce thème est en effet fondamental dans le Coran, et

* Les chiffres entre parenthèses renvoient au *Coran*, Sourate, puis Verset. Sauf indication contraire, nous proposons toujours notre propre traduction.

commande tous les autres. Il est le pivot autour duquel tourne toute la révélation coranique.

La question que nous nous sommes posée est la suivante : Comment un message révélé il y a plus de quatorze siècles peut-il s'adresser à l'homme d'aujourd'hui? Autrement dit, comment un message révélé dans un espace-temps déterminé peut-il s'adresser aux hommes de tous les espaces et de tous les temps? La question, on s'en doute, n'est pas simple, et ne se pose pas uniquement pour le Coran. Elle est au cœur de toutes les révélations. Et il n'y a pas *une* réponse à cette question. Il y a *des* réponses selon la place que l'on occupe par rapport à l'épicentre de la foi d'une façon générale, ou d'une révélation déterminée en particulier.

Nous fondant sur un *ḥadîth* de l'Ultime Messager qui a transmis la Révélation finale à tous les hommes, nous avons procédé à la lecture du Coran comme s'il était descendu *aujourd'hui* sur nous. Nous proposons à tous notre clé de lecture, sans l'imposer, bien sûr, à personne.

M. TALBI

LE FAIT CORANIQUE
NATURE ET APPROCHES

Nous leur ferons voir Nos signes dans l'Univers
• *et en eux-mêmes jusqu'à ce que leur apparaisse que ceci est la Vérité* (XLI, 53).

Traduction R. BLACHÈRE.

De l'objectivité

Peut-on répondre objectivement à cette question : qu'est-ce que le Coran? Le fait coranique est une réalité. Le Coran est, en ce sens qu'il a une existence bien réelle sous la forme d'un texte appris par cœur, manuscrit, imprimé et traduit dans une multitude de langues d'Asie, d'Afrique, d'Europe et d'Amérique. Il est objet de connaissance.

Mais quelle est la nature de ce texte? Cette question est aussi ardue en Islam que celle qui, dans le christianisme, se pose à propos de la nature du Christ. Le Coran est-il Parole humaine ou divine? Parole divine, le Coran est-il non créé et consubstantiel à Dieu, ou créé et différent de Dieu par la substance? Parole humaine, qui en est l'auteur, et quelle en est l'histoire?

A ces questions il n'y a pas de réponse unanimement acceptée comme objective, qui puisse s'imposer à tous avec une égale certitude, une même conviction et une parfaite évidence. Il nous faut souligner ce fait en toute honnêteté et en toute humilité.

Il n'y a pas de réponse indiscutablement objective parce

que l'objectivité demeure une démarche asymptomatique. En effet, toute connaissance est une saisie de l'objet par un sujet. Or la réfraction à travers le prisme, désespérément déformant, du sujet est inévitable et imparable. Sans paradoxe on peut dire que la seule objectivité possible est l'ignorance, l'objet échappant ainsi au viol que lui fait subir le sujet, et demeurant de ce fait à l'abri de la déformation de son champ cognitif. Toute connaissance naît, dans le sens littéral du terme, du mariage d'un objet avec un sujet : l'enfant né de cette union peut ressembler très fortement aux parents, mais il n'est jamais ni l'un ni l'autre des parents.

Lorsque l'objet est un texte sacré, l'engagement du sujet atteint son point culminant. Dans les mariages d'amour, plus la passion est forte plus elle aveugle. On peut certes s'armer du doute. Qu'on l'utilise comme méthode pour en sortir, à la Ghazâlî ou à la Descartes, ou qu'on en fasse usage, à la Montaigne, comme d'un « mol oreiller » pour se complaire dans un prudent scepticisme, le doute ne peut, dans les meilleures conditions, que nous procurer une certitude subjectivement éclairée, ou nous assurer un certain confort intellectuel. Il ne conduit pas forcément, sûrement et infailliblement à la Vérité. Apologétique, réfutation, contre-réfutation, démonstration dite apodictique, fidéisme, agnosticisme, scepticisme et athéisme... la liste est longue et n'épuise pas toutes les réactions possibles vis-à-vis d'un texte sacré. L'homme est faillible de très bonne foi et en toute sincérité. Cette infirmité, qui doit nous inciter à la tolérance et à l'humilité, est notre condition, notre tragédie, et aussi notre grandeur, car elle est féconde en recherches ininterrompues et en tension permanente. Elle est le facteur dynamisant de notre existence, le moteur d'un mouvement incessant qui nous évite l'immobilisme et nous pousse impitoyablement toujours plus en avant. Car par une indéracinable intuition nous savons que le *Ḥaqq* (La Vérité) est. Et au nom du *Ḥaqq*, de mémoire d'homme, nous n'avons jamais cessé de nous battre, souvent avec nos plumes, mais beaucoup trop souvent aussi avec des armes qui tuent le corps pour tenter d'atteindre l'esprit, heureusement sans succès quelle que soit l'énormité des souffrances. Le Coran

nous invite à faire preuve de tolérance et à nous en remettre en définitive à Dieu :

« Nul ne portera le fardeau d'un autre. Puis vers votre Seigneur sera votre retour, et alors Il vous éclairera sur les sujets de vos différends » (VI, 164).

« Si Dieu l'avait voulu, Il aurait fait de vous une seule communauté. Mais Il a voulu vous éprouver par le don qu'Il vous a fait. Chercher donc à vous surpasser les uns les autres dans les bonnes actions. Votre retour, à tous, se fera vers Dieu; Il vous éclairera, alors, au sujet de vos différends » (V, 48; trad. D. Masson).

« Dieu tranchera entre vous, le jour de la Résurrection, au sujet de vos différends » (XXII, 69).

Acceptons donc nos « différends », non comme une malédiction, mais comme un don qui nous est fait pour impulser notre vie et aussi, pour nous éprouver. A nous d'orienter nos « différends », non pour nous anathématiser stérilement, mais pour nous « surpasser les uns les autres dans les bonnes actions », qu'elles soient d'ordre matériel ou spirituel. A l'homme en effet a été fait le don, combien difficile et exigeant, de s'assumer individuellement et en pleine conscience, car « nul ne portera le fardeau d'un autre ». Tel est l'enseignement du Coran qui nous guidera tout le long de ce texte, et qui délimite les contours de nos humaines « objectivités ». Nous ne ferons donc pas l'impasse sur les convictions différentes des nôtres.

A la question « qu'est-ce que le Coran? » on peut fournir autant de réponses, toutes, aux yeux de leurs auteurs, objectives et fondées – non parfois sans arrogance et agressivité –, qu'il y a de subjectivités plus ou moins consciemment assumées, intéressées ou désintéressées. Qui peut trancher? Abordé avec des « objectivités » contrastées, ou diamétralement opposées, le Coran n'est pas la propriété des musulmans : il appartient, comme tous les textes majeurs, à toute l'humanité. Un fait est certain : il ne laisse personne indifférent.

Dès les origines il a été contesté par les incrédules, par les rationalistes ou les matérialistes du moment, ceux qui

disaient : « Il n'y a d'autre vie que la nôtre sur terre. Nous mourrons; et maintenant nous vivons. Seul le temps qui passe nous fait périr » (XLV, 24). On demandait une preuve écrasante et irréfutable (XVII, 90-93); on cherchait toutes sortes d'explications « objectives » qui puissent rendre compte du fait coranique; le Prophète serait frappé de démence (XV, 6; XXIII, 25, 70; XXVI, 27; XXXIV, 8, 46; XXXVII, 36; etc.). On ne connaissait pas encore « la folie religieuse », et on ignorait les subtilités de la psychiatrie pour sophistiquer cet argument, ce qui fut fait depuis, comme on le verra plus loin. Le Prophète serait aussi un sorcier (X, 2), ou bien il serait ensorcelé (XVII, 47), à moins qu'il ne fût un devin (LII, 29; LXIX, 42), ou au mieux un poète victime de ses rêveries (XXI, 5; XXVII, 36), dont il suffit, en tout état de cause, d'attendre la mort (LII, 30). Quant aux Détenteurs des Anciennes Écritures, les *Ahl al-Kitâb* juifs et chrétiens, forts de leur savoir, ils adoptaient tout simplement une attitude triomphaliste, ou faisaient orgueilleusement la sourde oreille (II, 18). Dès le départ nous sommes ainsi devant deux approches principales du fait coranique, approches qui connaîtront par la suite de multiples nuances, et des ajustements successifs.

Première approche : Le Coran est, contenu et forme, l'ultime Parole de Dieu aux hommes, vérité et perfection, descendu sur le « Sceau des Prophètes », transmetteur intègre et fidèle du Message.

Deuxième approche : Le Coran est une production humaine socio-culturelle située au carrefour de plusieurs influences, donc historiquement conditionnée, et explicable par le milieu spatio-temporel de son élaboration.

Selon que l'on opte au départ pour l'une ou l'autre de ces approches, la réception et la lecture du Message changent du tout au tout. Notre objectivité, la seule qui nous soit humainement accessible, consiste à annoncer clairement la couleur en nous situant résolument dans la première approche, mais sans omettre pour autant de signaler les orientations les plus significatives de la seconde, tout en

nous démarquant nettement par rapport à elles. Aucune ambiguïté n'est permise. Ce faisant, sans leurrer personne, nous pensons pouvoir fournir quelques clés pour une lecture intelligente du Coran, pas *toutes* les clés, ni *la* clé, bien sûr!

Dans ce domaine toute prétention à l'exhaustivité ou à l'exclusivité ne peut que relever de l'infantilisme. C'est ce sentiment de relativité de tout savoir humain, quel que soit l'effort fourni, qui poussait les savants musulmans à clore leurs écrits par une formule qui, sans entamer en rien la profondeur et l'intimité de la conviction, exprime les limites de toute recherche humaine, face à l'infini du mystère de Dieu. Cette formule nous la faisons nôtre : « Et Dieu sait mieux ce qu'il en est. » Comment en serait-il autrement lorsqu'il s'agit de l'ultime Message de Dieu? En effet, la Parole de Dieu est inépuisable.

« Dis : Si la mer était une encre pour consigner les paroles de mon Seigneur, la mer serait tarie avant que ne tarissent les paroles de mon Seigneur, même si on l'augmentait d'une mer supplémentaire » (XVIII, 109).

« Si tout ce qui est arbre sur terre devenait des plumes, et si la mer était une encre grossie de sept autres mers, tout cela n'épuiserait pas les paroles de Dieu. Dieu est Tout-Puissant et Sage » (XXXI, 27).

Inépuisable par la méditation, le Coran doit faire l'objet d'une lecture plurielle, toujours ouverte et nouvelle dans un monde sans cesse et plus que jamais « tout autre » par les progrès technico-scientifiques et leur impact sur l'évolution des mœurs. Il ne s'agit pas d'adapter le Coran à ces progrès par une herméneutique abusivement réductrice, mais de puiser plutôt dans le Coran une guidance pour que ces progrès soient vraiment un progrès. Comme toutes les objectivités, la nôtre est engagée, mais elle n'est pas aveugle. Elle est sincérité sans illusion ni tricherie. Connaît-on du reste un seul auteur qui ne se prétende objectif!...

L'impératif coranique

Le Coran est au mode impératif. Il est par nature normatif. Dieu y exerce en plein son droit de parler en absolue souveraineté, quelquefois dans les termes les plus vigoureux et avec les images les plus bouleversantes. Le Dieu de la Miséricorde est aussi celui de la Rigueur : La vérité de Dieu ne peut s'exprimer en effet en un langage humain univoque. La révélation sur Dieu est contrastée sans être contradictoire. Dieu est à la fois *al-Ẓâhiru wa-l-Bâṭinu* (le Visible et le Caché).

Le premier mot révélé du Coran est un verbe à la première personne de l'impératif présent : *Iqra'*. On ne peut rendre ce verbe par un seul équivalent français. Il connote à la fois les idées de lire, d'apprendre, de transmettre et de prêcher. Le terme *al-Qur'ân,* devenu en français *Le Coran,* dérive d'une même racine commune à l'arabe et au syriaque : *q.r.'*. Le Coran est à la fois lecture d'une Écriture, transmission orale d'un Message, enseignement et prédication. Un *hadîth,* un dit du Prophète, le qualifie de « Banquet de Dieu » *(Ma'dubat Allâh).* Il fait partie de la liturgie dans les prières rituelles *(ṣalât)* cinq fois quotidiennes, il est la première source de la *sharî'a* qui assure l'organisation culturelle, éthique, juridique et socio-économique de la *Umma,* de la Communauté musulmane, et il est l'objet d'une méditation continue et ininterrompue qui a suivi la ligne sinueuse de nos interprétations en corrélation avec nos options, nos progrès scientifiques et intellectuels, et nos engagements.

Le Coran n'est pas un livre descendu d'un coup du Ciel. Il a une histoire, une histoire complexe, et controversée comme il se doit. De toutes les révélations qui avaient percé l'histoire, la révélation coranique est en effet celle qui nous est historiquement la mieux connue. Avec une certaine mélancolie Bultmann [1] écrivait dès 1925 : « Nous ne pouvons plus connaître le caractère de Jésus, sa vie, sa personnalité... Il n'y a pas une seule de ses paroles dont on

puisse démontrer l'authenticité. » On ne peut dire la même chose de la révélation islamique. L'historicité de Muḥammad et du Coran – même différemment appréciée – est d'une authenticité indubitable. Le Coran nous est parvenu, par une chaîne ininterrompue de témoignages écrits et oraux, dans son *ipsissima verba.* Nul besoin ici de démythifier et démythologiser. Il n'y a pas un épais rideau de légendes et de mythes qui nous voilent le fait révélé : l'expression coranique est souvent symbolique, jamais mythique. Notre documentation, avec ses inéluctables failles, demeure authentiquement historique. Que l'on hésite par exemple sur le temps qu'a duré la révélation coranique – 20, 23 ou 25 ans [2] –, il n'y a pas de quoi fouetter un chat. On peut, avec une précision rare ailleurs en pareil cas, situer la révélation coranique entre les années 610 et 632, en deux périodes, l'une mecquoise (610-622) et l'autre médinoise.

Parole entièrement divine, concrétisée dans des mots entièrement humains, c'est-à-dire dans une culture, le Coran est descendu dans l'histoire – donc dans la tourmente humaine dont il a épousé les méandres et les contours pour mieux l'informer et l'imprégner de sens – par fragments. La fixation écrite de ces fragments, d'abord sur des matériaux de fortune, a commencé pratiquement aussitôt. Mais la transmission orale a joué un rôle équivalent, voire au début supérieur, à l'écriture. Message oral, le Coran était appris par cœur et transmis oralement, de locuteur à auditeur, par une chaîne qui est demeurée ininterrompue jusqu'à nos jours. Les *qurrâ'* – pluriel de *qârî* – sont les chaînons de la Tradition orale qui se poursuit toujours avec une continuité qui n'a d'équivalent dans aucune autre culture : les musulmans continuent par milliers à apprendre le Coran par cœur dans sa totalité. La tradition orale était d'autant plus nécessaire que les premiers corpus coraniques – le plus ancien [3] fut collationné par le calife 'Uthmân (644-646) – étaient en *scriptio defectiva.*

En arabe en effet les voyelles ne sont pas incluses dans la carcasse consonantique des mots. La musique des voyelles n'est pas dans la partition écrite. Elle est apportée par le

lecteur qui, par son souffle, ressuscite le mot, l'anime et lui donne vie. Chaque lecture est ainsi résurrection du sens. La carcasse du mot, les consonnes sans vie, la forme structurelle imposée par la morphologie, ne s'animent que par le signe apporté par la voyelle. Voyeller un texte, c'est lui donner vie. La carcasse consonantique du mot tient en quelques caractères, trois ou même deux, lorsqu'elle est réduite à la racine, et n'occupe dans l'espace du papier que la place réduite de ces caractères qui, privés des points diacritiques, comme ce fut le cas tout au début, peuvent, de plus, être confondus lorsqu'ils sont homographes. Le mot écrit ne signifie que grâce au souffle du lecteur qui en y insufflant les voyelles, le décrypte et libère le sens. Or il arrive que le mot soit disposé par sa graphie, sa structure morphologique et la syntaxe de la phrase qui l'enserre, à prendre plus d'un sens. D'où la nécessité qu'on avait éprouvée, très tôt, de passer, dans les corpus coraniques, de la *scriptio defectiva* à la *scriptio plena* qui inclut les signes diacritiques et les voyelles. Des divergences, d'une portée limitée, apparurent alors entre les *qurrâ'* dépositaires de la tradition orale, à propos du décryptage graphique et vocalique de certains mots. Il a fallu attendre Ibn Mujâhid pour qu'une solution satisfaisante fût apportée, en 324/936, à un problème qui en pratique ne fut jamais majeur au sein de l'Islam : entre les sept ou dix lectures *(qirâ'âts)* admises comme canoniques il n'y a que des divergences mineures, limitées à un petit nombre de mots et sans incidence réelle sur le sens [4]. Avec l'extension de l'imprimerie, le problème de l'orthographe du Coran se posa de nouveau. Aujourd'hui l'édition standard du Caire, réalisée en 1337/1924, fait autorité.

Bien que descendu dans le temps, le Coran fut groupé dans un ordre a-chronique, comme pour souligner qu'il n'est pas prisonnier du temps : il est pour tous les temps. Le Coran est bien un livre. Mais c'est un livre totalement atypique. Aucun classement par chapitre et par thème, ce qui ne signifie pas désordre, mais une organisation et un enchaînement d'un autre ordre qui lui gardent la fraîcheur et la spontanéité du jaillissement oral du Message originel.

Bien sûr, on écrit, on lit et on commente le Coran. Des dizaines de commentateurs, dans des centaines de volumes, en ont épluché, en épluchent toujours le texte dans tous les sens. Le Coran insiste sur l'importance de l'écriture, et sur la plume qui en est l'instrument, pour préserver l'intégralité du témoignage. C'est par la plume que Dieu enseigne (XCVI, 4; voir aussi LXVIII, 1). On ne peut mieux souligner le rôle de l'écrit dans la création, la capitalisation et la diffusion du savoir. Le mot *kitâb* (livre), avec ses variantes, intervient 261 fois dans le Coran, qui recommande par ailleurs de consigner les contrats par écrit (II, 281-282).

Mais quelle que soit l'importance de l'écrit, le Coran ne trouve la plénitude de son impact psychologique, comme au premier jour, que dans l'oralité. Il est essentiellement une Parole articulée, une prédication – c'est le sens du terme *Qur'ân* devenu Coran – permanente qui, à l'audition, réveille une résonance profonde dans l'auditeur. C'est un fait de constatation courante, une expérience vécue de tous les jours par des musulmans arabophones. Dès le départ le Coran ne fut pas seulement fixé par écrit. Appris par cœur, dans des proportions variables pour les besoins liturgiques, il est psalmodié en un *tartîl* lent et grave, dépouillé de toute musique et détachant posément les syllabes, ou en un *tajwîd* plus savant n'excluant pas la recherche d'un support musical qui souligne et appuie le sens. *Tartîl* et *tajwîd* devinrent, et demeurent, des sciences coraniques toujours enseignées, avec organisation de concours et distribution de prix un peu partout dans le monde musulman. Aussi l'enregistrement sur cassettes, qui connaît une vogue sans cesse croissante, a-t-il relayé et complété la diffusion imprimée. Il n'y a pas une seule radio, pas une seule télévision qui, dans les pays musulmans, ne réserve, dans leur programme quotidien, au moins une séance au *tartîl* et au *tajwîd*. On écoute le Coran dans les foyers, dans les boutiques, et jusqu'au volant des voitures.

Le corpus coranique porte en arabe le nom de *Muṣḥaf*. Il se compose de 114 sourates (sections) de longueurs très variables, dont 87 furent révélées à La Mecque, et 27, les

plus longues, à Médine : la Sourate II compte une soixantaine de pages, et la Sourate CVIII deux lignes. Toutes les sourates débutent par le verset *Au nom de Dieu, le Miséricordieux qui fait Miséricorde*, sauf une, la sourate IX intitulée *al-Tawba* (La Repentance). Les sourates sont divisées en *âyas*, un mot qui signifie *signe*, et que l'on rend généralement par verset. Un certain flottement dans la division en *âyas* fait que leur nombre varie entre 6 236 (éd. standard du Caire, 1924), et 6 616. Chaque sourate comprend plusieurs *âyas*, entre 287 (Sourate II), et 3 (Sourate CVIII).

Roger Garaudy fait observer à juste titre que sur les 6 236 versets du Coran ceux qui ont un caractère juridique [5] ne dépassent guère 228 : « 70 concernant la famille, 70 le code civil, 13 la juridiction et la procédure, 10 le droit constitutionnel, 10 l'ordre économique et financier, 25 les relations internationales, 30 le code pénal. Au total, 4 % du Coran pour le droit et 0,7 % pour le pénal; alors que la quasi-totalité du Coran traite de la foi et de la morale, de la " voie droite ", c'est-à-dire des fins à poursuivre pour accomplir la volonté de Dieu [6] ».

Descendu dans l'histoire tourmentée des hommes, le Coran ne pouvait pas ne pas compter avec ses pesanteurs, et il en avait forcément épousé les contours. Il est interpellation et dialogue. L'impératif *qul* (dis) y intervient 337 fois, et le verbe *qâla* (dire), sous ses autres formes, 1 391 fois. Le Coran est en effet la Parole du Transcendant tout autre *(al-Bâṭin)*, Celui qui est de toute manière inaccessible car « rien ne lui ressemble » (XLII, 11) y compris l'homme, Celui qui en se révélant se cache; comme il est la Parole de l'Immanent *(al-Ẓâhir)*, de Celui qui est plus proche de l'homme que sa « veine jugulaire » (L, 16), et qui « n'éprouve aucune pudeur à proposer en parabole un moucheron ou quelque chose en dessous » (II, 26).

Le Coran ne se désintéresse donc pas, bien au contraire, de la vie intime des hommes, de celle du Prophète, de ses partisans comme de ses adversaires. Au cours des vingt-deux années qu'a duré la révélation, certaines dispositions, circonstancielles et conjoncturelles, ne pouvaient

pas ne pas être abrogées *(mansûkh)* et remplacées par d'autres *(nâsikh;* II, 106). Par ailleurs, si, d'une façon générale, les versets coraniques ont un sens parfaitement obvie *(muḥkam)*, il arrive que certains passages suscitent des interrogations *(mutashâbihât;* III, 7). Vingt-neuf sourates s'ouvrent par une lettre, ou un groupe de lettres *(fawâtiḥ)* qui, n'ayant aucun sens apparent, gardent leur mystère, malgré l'ingéniosité des commentateurs. Aucune date précise dans le Coran, mais souvent des allusions à des événements, ou à des situations qui avaient motivé la révélation. D'où toute une science qui s'est attachée, assez tardivement, à déterminer les circonstances de la révélation *(asbâb al-nuzûl)*. Le premier ouvrage qui porte ce titre est celui d'al-Wâḥidî (ϒ 407/1075). D'une façon générale cette littérature tardive est, sauf exception, décevante. Si certains versets sont parfaitement datables (victoire de Badr, printemps 2/624, III, 123, VIII, 7, 9, 12, 17, 42-43; la même année, changement de l'orientation de la *salât* de Jérusalem vers La Mecque, II, 143; échec d'Uḥud en 3/625, III, 155-174; siège de Médine en 5/627, XXXIII, 9-27; victoire de Ḥunayn, hiver 8/630, IX, 25-26; etc.), la plupart ne peuvent être situés avec précision dans le temps. Comment par exemple dater ce verset : « Dieu a entendu la voix de celle qui plaidait auprès de toi contre son mari, et se plaignait à Dieu. Dieu écoutait vos propos. Dieu est Celui qui entend et Voit tout » (LVIII, 1-5)? Peu importe le temps. Ce qui est affirmé, à travers le support circonstanciel du récit, c'est l'Immanence de Dieu, sa proximité de l'homme, et sa présence dans le monde.

Celui qui entend et voit tout agit par Sa Parole dans l'histoire, celle immédiate et contemporaine de la Révélation, comme celle d'un devenir constant et ouvert. L'une et l'autre sont impulsées par la Parole dans la Voie droite *(al-Ṣirâṭ al-mustaqîm)*. Cette expression, signe de sa valeur axiale, n'intervient pas moins de trente et une fois dans le Coran (I, 2; II, 142, 213; III, 51, 101; IV, 68, 175; VI, 39, 87, 153, 161; VII, 16; X, 25; XI, 52; XV, 41; XVI, 76, 121; XIX, 36; XXII, 54; XXIII, 72; XXIV, 46; XXXVI, 4, 61; XXXVII, 118; XLII, 52; XLIII, 43, 61,

64; LVII, 22; LVIII, 2, 20). Le Coran tout entier, en effet, est une impulsion donnée à l'histoire dans la bonne direction : « Ce Coran guide vers la voie la plus droite; et que les croyants qui pratiquent les bonnes œuvres se réjouissent, car leur salaire sera grand » (XVII, 9). Dieu cependant ne modifie pas les lois de l'univers mises en place par Lui-Même, y compris celles de l'histoire. Celle-ci est ce que l'homme en fait, un homme invité à suivre la Voie droite, mais laissé libre dans son choix : il peut dévier, et faire dévier l'histoire.

Comment le Coran est-il descendu *(nazala)* dans l'histoire? La Révélation était quelquefois accompagnée d'une vision, celle du Noble Messager matérialisé sous une forme humaine et identifié par la Tradition avec l'Archange Gabriel, nommément désigné par ailleurs (II, 97-98; LXVI, 4). Le Coran mentionne deux fois l'apparition de l'Archange : la première, au mois de Ramadan, marqua le début de la révélation, et la seconde coïncida avec le *Mi'râj* [7] (L'Ascension) que la Tradition fixe vers la fin de la période mecquoise, le 27 Rajab de l'an 9 de la Mission (619) selon l'opinion la plus répandue. Voici les deux passages coraniques relatifs à ces deux événements :

Premier passage relatif à la première vision (Sourate intitulée *al-Takwîr,* L'Extinction, septième dans l'ordre chronologique, LXXXI, 15-29).

« Non! J'en jure par les astres qui gravitent,
qui glissent et qui passent!
Par la nuit quand elle tire vers sa fin!
Par l'aube quand elle exhale son parfum!
Ceci est, en vérité, la Parole [transmise] par un Noble Messager,
doué de pouvoir auprès du Maître du Trône, d'un haut rang,
obéi, en outre sûr!
Votre Compagnon [8] n'est pas un possédé!
Il l'a bien vu à l'horizon lumineux,
et de ce mystère, il n'est pas avare.

Ceci n'est pas la parole d'un démon maudit!
Qu'allez-vous chercher donc?
Ceci n'est rien d'autre que le Rappel d'un Message à tous les Univers,
à tous ceux, parmi vous, qui désirent suivre la Voie Droite!
Mais vous ne voulez qu'autant que Dieu veut, Lui, le Seigneur des Univers! »

Deuxième passage qui rappelle la première vision, et relate la seconde (Sourate intitulée *al-Najm,* l'Étoile, vingt-troisième dans l'ordre chronologique, LIII, 1-18).

« Par l'étoile quand elle chute!
Point ne s'égare votre Compagnon, ni ne divague!
Il ne parle pas par propre impulsion.
Ceci n'est rien d'autre qu'une Révélation qui lui a été révélée.
[Un Ange] puissant et fort la lui a enseignée,
[un Ange] doué d'énergie qui se tint en majesté,
alors qu'il était à l'horizon supérieur.
Puis il s'approcha et demeura suspendu,
à la distance de deux arcs, voire moins.
Ainsi Dieu révéla à Son serviteur ce qu'Il lui révéla.
Le cœur n'a pas inventé ce qu'il a vu.
Quoi! Allez-vous le chicaner sur ce qu'il voit?!

Puis il l'a bien vu aussi une autre fois.
Ce fut près du Lotus de la Limite [9],
là où est le Jardin de la Dernière Demeure,
alors que le Lotus était enveloppé de ce qui l'enveloppait.
Son regard ne dévia ni n'outre-passa,
et il vit, des Signes de Son Seigneur, les plus grands. »

Si la première vision, qui avait accompagné la révélation du premier verset coranique commençant par l'impératif *iqra'* (lis, enseigne et prêche), eut lieu sur terre, la seconde se tint au niveau céleste, au cours du *Mi'râj,* lorsque le Prophète, dans sa montée vers Dieu, atteignit un point extrême, symbolisé par le « Lotus de la Limite », enveloppé

de mystère, et qui ne pouvait être dépassé par l'homme, fût-il le Sceau de la Prophétie et l'Ultime Messager.

Le plus souvent la révélation se produisait au cours d'un état para-psychologique durant lequel le cœur du Prophète s'ouvrait à la réception du Message transmis par l'Esprit Saint *(Rûḥ al-Qudus)*, ou l'Esprit Fidèle *(al-Rûḥ al-Amîn)*. Nous ne nous attarderons pas ici sur les récits rapportés par la Tradition. Voici les trois groupes de versets où il y est fait référence, les deux premiers groupes étant de la période mecquoise, avant 622, et le troisième de la période médinoise, entre 622 et 632.

1. Dis : L'Esprit Saint l'a fait descendre de la part de ton Seigneur, en toute Vérité, pour raffermir ceux qui croient, et afin d'être guidance *(hudan)* et réjouissance *(bushrâ)* pour ceux qui s'en remettent à Dieu (*li-l-muslimîn;* XVI, 102).
2. Oui! Il est descendu de la part du Seigneur des Univers. L'Esprit Fidèle l'a fait descendre, dans ton cœur, pour que tu sois du nombre des Avertisseurs, en une langue arabe claire (XXVI, 192-195).
3. Dis : Qui donc se déclarerait l'ennemi de Gabriel? Car c'est lui qui l'a fait descendre sur ton cœur, avec la permission de Dieu, authentifiant les Écritures antérieures, et constituant guidance et réjouissance pour les croyants (II, 97).

Le Prophète avait sûrement tendance, dès qu'il recevait une révélation, à articuler au plus vite le message reçu, de peur d'en perdre le moindre détail. Dieu l'exhorta à faire preuve de confiance et de pondération, car Il lui appartient de préserver Son ultime Message de toute altération. Cette exhortation intervient deux fois dans le Coran, dans des passages tous deux de la période mecquoise.

Premier passage (Sourate intitulée *al-Qiyâma*, La Résurrection, trente et unième dans l'ordre chronologique, LXXV, 16-19).

« En recevant le Coran, ne remue pas ta langue pour en hâter l'expression. Il nous appartient en effet de le rassembler et d'en assurer la diction. Quand donc Nous le récitons, suis-en la récitation. Ensuite il Nous incombe de l'élucider. »

Deuxième passage (Sourate intitulée *Ṭâ-Hâ*, quarante-cinquième dans l'ordre chronologique, XX, 114).

« Ne te hâte pas de réciter le Coran, avant que ne t'en soit communiquée la fin de la révélation. Et dis : Seigneur! Augmente ma science. »

Il va de soi que la Révélation, en Islam comme dans toute autre religion, n'est pas un phénomène rationnel. Mais ce qui n'est pas rationnel n'est pas forcément déraisonnable. La Révélation a justement comme caractéristique avouée et revendiquée de se situer au-delà du rationnel, c'est-à-dire dans un irrationnel qui ne l'est souvent que provisoirement, comme nous le savons aujourd'hui grâce aux découvertes déconcertantes et inattendues des sciences les plus rationnelles. Il nous faut donc nous abstenir – à partir de l'impuissance, peut-être momentanée, d'expliquer un phénomène – de conclure hâtivement et catégoriquement à son inexistence et à son impossibilité. La vie est. Mais la vie devait-elle rationnellement et nécessairement être, et être ce qu'elle est? Le phénomène vie, s'il est tapissé intérieurement de lois, c'est-à-dire de rationalité, échappe *a priori*, en tant que donné primordial, à toute nécessité rationnelle. Il aurait pu ne pas être, ou être autrement. Il est un don qui aurait pu ne pas être fait.

Le Coran aussi est. Il se présente comme un don « descendu de la part du Seigneur des Univers » (XXVI, 192; LVI, 80; LXIX, 43), un don du « Miséricordieux qui fait Miséricorde » (XLI, 2; voir aussi XXXII, 2; XXXVI, 5; XXXIX, 1; XL, 2; XLI, 42; XLV, 2; XLVI, 2), celui-là même qui nous a fait don de la vie, et de la rationalité qui la sous-tend et la rend possible. L'Islam est la religion la plus œcuménique. Le Coran n'est pas rupture, mais continuité. Il est en continuité avec les révélations précédentes, qu'il prolonge, authentifie, en rectifie les « altérations » *(taḥrîf)* et parachève : « Nous avons fait descendre vers toi

l'Écriture *(al-Kitâb)* en toute Vérité, confirmant *(muṣaddiqan)* ce qui, de l'Écriture, est antérieur, et le préservant de toute altération *(muhayminan 'alayh)* » (V, 48). Le participe actif *muṣaddiq* (confirmant, déclarant véridique) intervient dans douze autres versets (II, 41, 89, 91, 97, 101; III, 3, 81; IV, 47; V, 48; VI, 92; XLVI, 12, 30; voir aussi X, 37 et XII, 111) pour souligner le lien de continuité et de redressement qui lie le Message coranique à la Révélation antérieure. Message ultime, le Coran est accomplissement final de la Révélation. R. Garaudy a bien perçu cet aspect de la révélation islamique lorsqu'il écrit : « L'Islam n'apparaît pas donc dans ma vie comme une rupture, mais comme un accomplissement [10]. »

La révélation coranique a épousé les contours de notre humanité avec ses lois psychologiques, éthiques, socio-économiques, géographiques, etc. Elle s'est développée pleinement dans l'histoire avec toutes ses dimensions, tous ses aléas, tous ses combats, insuffisances et hésitations. L'histoire n'est rien d'autre que le déroulement, comme un film, d'une forme d'être dans un milieu donné, et la Révélation est l'insertion du plan de Dieu sur l'homme dans ce déroulement. Le fait coranique est l'ultime insertion de la Révélation dans le cours de l'histoire. Cette insertion ultime se fit au cours d'une nuit, qualifiée de « Nuit du Destin » (*Laylat al-Qadr,* XCVII, 1) pour en souligner le caractère décisif.

La thématique de l'ultime Message qui, durant plus de vingt ans, fut intimement associé à la vie concrète et réelle des hommes, est très riche. On ne peut en donner ici un catalogue exhaustif. Cette thématique est si riche que le musulman peut toujours y trouver le verset adéquat qui répond à ses préoccupations, à ses interrogations ou à ses angoisses du moment, y compris de nos jours, malgré le décalage de quatorze siècles qui nous sépare de la Révélation. Certains auteurs ont tenté de dégager et de classer les principaux thèmes coraniques. En dehors des index placés en appendice de certaines traductions du Coran, telles celles de R. Blachère, Cheick Si Boubakeur Hamza ou Denise Masson, quatre ouvrages, dont un de plume

chrétienne, apportent un éclairage appréciable dans ce domaine : J. Jomier, *Les Grands Thèmes du Coran* [11]; Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'ân* [12]; T.B. Irving, Kh. Ahmad et M. Manazir Ahsan, *The Qur'ân Basic Teachings* [13]; et Abdur Rauf Khan, *An Index to Quranic Teachings* [14]. Al-Alamiya Company, une société kuwaytienne, a mis par ailleurs le Coran sur ordinateur, et la société Aleph Contact, dont le siège est à Angoulême (France), a lancé récemment sur le marché des albums de bandes dessinées pour les enfants, illustrant, avec le texte arabe littéral des versets à l'appui, certains récits coraniques.

Par le biais des interpellations, des commandements, des exhortations, des paraboles, des métaphores et des récits, le Coran aborde tous les problèmes majeurs de l'existence, ceux de la Vie Proche *(al-Dunyâ),* la nôtre immédiate sur terre, qui est d'autant plus valorisée qu'elle est toujours perçue dans une perspective eschatologique, c'est-à-dire en liaison organique et intime avec la Vie Ultime *(al-Âkhira)* qui, vie sans fin et en plénitude, donne son orientation et son sens à l'aventure humaine qui n'est ni vaine ni absurde. « Croyez-vous donc que Nous vous ayons créés en vain, et que vers Nous vous ne reviendrez pas?! » (XXIII, 115). Autrement dit, comme l'affirme à juste titre Longfellow, « la vie est réelle, la vie est sérieuse, et la tombe n'est pas son but [15] », ce que nous avons, au siècle des loisirs érigés en fin dernière, trop tendance à oublier. Il y a toujours dans le Coran une invitation pressante et persistante à méditer sur tout ce qui nous entoure – le monde physique – et sur tout ce qui est en nous ou se fait par nous, car en tout il y a des *âyas,* des signes à saisir ou des signaux à capter, aussi bien dans l'éclat du soleil et des étoiles que dans l'alternance des nuits et des jours, comme dans nos passions humaines, avec nos querelles de ménage ou nos guerres et nos conflits. « Voici un Livre béni que Nous avons fait descendre vers toi pour qu'on en médite les signes *(âyas),* et pour que se remémorent ceux qui sont doués de cœur » (XXXVIII, 29).

Les récits relatifs aux prophètes antérieurs, qui ne sont

pas tous cités, tant s'en faut [16], ont pour fonction première de souligner l'invariant du message fondamental de Dieu, message qui consiste à rappeler sans cesse à l'homme, dans un monde sans cesse variant, l'engagement fondamental et primordial *(mîthâq)* qui, en Adam et dès le niveau ontologique – nous y reviendrons –, l'avait indissolublement lié à Celui qui est à l'origine de toute chose. Aucun récit coranique n'est, *stricto sensu*, historique. « Les récits *(qaṣaṣ)*, écrit le réformateur Mohamed Abdû (1849-1905), sont introduits dans le Coran dans le but de susciter la réflexion et d'édifier, non pour éclairer l'histoire, ou pour imposer la foi dans les menus détails qui accompagnent les informations sur les peuples disparus. Il arrive que le Coran fasse place, parmi leurs croyances, au vrai et au faux, parmi leurs coutumes, au véridique et au mensonger, et parmi leurs habitudes, à l'utile et au nuisible, le tout dans le but de susciter la réflexion et pour édifier [17]. » Muḥammad Aḥmad Khalaf Allah exprime, encore plus explicitement, les mêmes idées, faisant ressortir en particulier que « les récits coraniques à caractère historique ne sont en fait que les représentations intellectuelles que les contemporains du Prophète se faisaient de l'histoire [18] », et constituent de ce fait le support le plus adéquat pour véhiculer un message qui, lui, est vérité. La vérité du récit coranique est au-delà de sa trame, elle est dans ce que la Révélation en a fait. « Nous te narrons les plus beaux récits, par la voie de la révélation que Nous te faisons de ce Coran, bien qu'avant cela tu n'y prêtais guère attention » (XII, 3).

Les approches non musulmanes du Coran

Disons d'emblée qu'on ne saurait reprocher à un non-musulman de ne pas avoir une approche musulmane du Coran, car autrement, en toute logique et toute nécessité intellectuelle, il ne lui resterait plus qu'à se faire musulman. Certes les approches non musulmanes ne satisfont pas les musulmans, et les révoltent quelquefois, non sans raison, lorsque la liberté critique devient un grossier travesti. Mais

ces approches demeurent quand même, *toutes*, légitimes du point de vue de leurs auteurs, et les musulmans ne doivent en aucun cas ni s'en offusquer, ni surtout les ignorer. On ne peut dès lors refuser ici à ces approches la place qui leur revient de droit, dans le cadre de la seule objectivité qui nous est accessible et qui consiste à être à l'écoute de toutes les opinions. Il y a donc – et comment en serait-il autrement devant un texte qui ne laisse personne indifférent – diverses approches du Coran qui, au rythme de nos évolutions, et aussi de nos changements consécutifs et successifs de fronts, ne cessent de se modifier et de se diversifier. Impossible d'en faire le tour complet et détaillé. Nous évoquerons d'abord les positions les plus marquantes du judaïsme, du christianisme et de l'orientalisme.

Le judaïsme, le christianisme et l'Islam se sont longtemps et forcément développés en systèmes d'exclusions réciproques, et le passé n'est guère prêt à reposer en paix dans les oubliettes de l'histoire. Il hante toujours les vivants... qui n'oublient ni ne pardonnent, et font souvent le plus mauvais usage de leur mémoire. Les juifs et les chrétiens n'ont d'abord vu dans le Coran qu'une version grossière et frauduleuse de leurs propres Écritures, si ce n'est tout simplement un tissu de légendes naïves; et les musulmans de leur côté, il faut le dire aussi, n'ont guère épargné les Anciennes Écritures. On ne s'attardera pas ici sur les approches polémiques [19], approches de blocage et de fermeture à base de réfutations et de contre-réfutations, qui allaient de pair avec l'ambiance conflictuelle du Moyen Age, mises à part quelques lumineuses exceptions. On se limitera à renvoyer à la bibliographie du dialogue islamo-chrétien publiée dans *Islamochristiana* [20], et à deux ouvrages : *Les théologiens byzantins et l'Islam*, de A.-T. Khoury [21]; et *La pensée musulmane dans sa polémique contre les chrétiens* (en arabe), de A. Charfi [22]?

L'explication classique et simpliste du phénomène coranique par l'imposture et le plagiat, pour en saper radicalement les fondements – sans perdre tout à fait ses droits [23] –, est aujourd'hui, particulièrement après Vatican II (1962-1965), dépassée. Elle ne correspond plus à la men-

talité occidentale qui vit déjà les prémices de l'ère post-moderne, et ne cadre guère avec les volontés de dialogue tous azimuts qui constituent un fait prégnant de notre époque. Elle cède la place à la récupération.

Les églises chrétiennes sont toutes aujourd'hui engagées dans « des recherches tâtonnantes [24] » d'une nouvelle théologie chrétienne des religions non chrétiennes, l'Islam y compris. Quel regard chrétien moderne sur le Livre fondateur de l'Islam? Cl. Geffré se réfère à Vatican II, et s'inspire des travaux de K. Rahner et de H.R. Schlette, qui distinguent dans la révélation deux niveaux, l'un transcendantal englobant toute l'humanité, et l'autre catégorial limité au judéo-christianisme, avec deux voies du salut, l'une générale, et l'autre spéciale. Il propose d'inclure l'Islam dans le deuxième niveau, et « de discerner dans le Coran *une* Parole de Dieu qui continue d'interpeller la conscience de tous les fils d'Abraham [25] ». La difficulté qui surgit immédiatement est évidente : le Coran est « un monothéisme fermé au Christ » et au « mystère trinitaire ». Que faire? Cl. Geffré répond : on ne considérera pas « la totalité du Coran comme une révélation continuée », mais seulement « la part de vérité qu'il contient [26] ». On le lira par exemple comme le *Lévitique*, sans qu'il soit « nécessaire de se livrer à une lecture chrétienne de ce texte [27] ». Dans un autre article, l'auteur précise encore davantage sa pensée : « L'accomplissement des promesses messianiques en Jésus-Christ n'a pas rendu caduque la promesse spéciale faite au peuple juif. Et la révélation dont le prophète Mohammed a été bénéficiaire peut être considérée comme une parole mystérieuse de Dieu qui continue d'interpeller la conscience juive et chrétienne contre toute tentation d'idolâtrie contraire au monothéisme strict [28]. » Et il ajoute en note : « Mais évidemment, le Coran ne peut être reçu comme une certaine parole de Dieu que pour autant qu'il ne contredit pas formellement la Révélation définitive en Jésus-Christ et ne fait qu'actualiser la confession primitive d'Israël [29]. » Cette attitude est la plus respectueuse, dans toute la mesure du possible, que l'on puisse déceler, côté chrétien, vis-à-vis du Coran. Elle concilie l'ouverture et la stricte fidélité. Un

article du théologien orthodoxe Olivier Clément procède du même esprit : *L'Islam, interpellation divine au judaïsme, et Mahomet, prophète de l'ultime* [30]. Se développent dans le même sens les efforts de Kenneth Cragg, évêque anglican qui parle avec autorité, de l'Allemand Hans Küng, un théologien catholique auquel ses audaces ont valu quelques difficultés avec la hiérarchie, et de l'Anglais W. Montgomery Watt qui, philosophe de formation et excellent arabisant, trouve mieux sa place ici qu'avec les orientalistes. Tous reconnaissent qu'il y a quelque chose d'authentique dans la révélation islamique, qu'ils essayent de situer dans une perspective d'ensemble d'une nouvelle théologie chrétienne des religions non chrétiennes, et d'en déchiffrer la signification. Hans Küng va jusqu'à écrire que Muḥammad et le Coran ont quelque chose à dire aujourd'hui aux chrétiens. On ne peut aller plus loin dans la sympathie, tout en demeurant dans la fidélité [30 bis]. Mais voilà! C'est que le Coran, comme le note avec pertinence le père J. Jomier, « fait plus et autre chose que simplement actualiser la confession primitive d'Israël [31] ».

Est-ce la quadrature du cercle? Non, tant que la récupération du Coran par la chrétienté demeure dans les limites de l'esprit de respect et d'honnêteté qui caractérise la démarche du théologien catholique Cl. Geffré, ou celle du théologien orthodoxe O. Clément. Cette récupération peut même présenter un double avantage : elle permet à la chrétienté de résoudre, *ab intra* – ce qui est une excellente chose en soi –, un difficile problème de théologie, dans la fidélité et la sincérité, tout en favorisant avec les musulmans l'exploitation commune des vérités spirituelles, nombreuses et fondamentales, qui se rencontrent et se recoupent dans les deux Traditions. Et après tout c'est à Dieu de juger en dernier ressort, comme il est dit explicitement dans un verset que Cl. Geffré n'éprouve aucune gêne à citer [32] : « Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté. Mais il a voulu vous éprouver par le don qu'il vous a fait. Cherchez à vous surpasser les uns les autres dans les actions bonnes. Tous vous retournerez à Dieu. Alors, il vous éclairera au sujet de vos divergences » (V, 48).

Un prêtre catholique, et un pasteur protestant, tous deux animés d'un vigoureux esprit missionnaire, vont, eux, aventureusement beaucoup plus loin dans l'effort chrétien actuel de récupérer le Coran. Ils en proposent tous deux, à des fins d'évangélisation, une lecture chrétienne, en le ramenant à ses supposées sources bibliques et évangéliques qui en éclairent et en rectifient le sens. Giulio Basetti-Sani est un prêtre franciscain, qui se réfère aux orientations de Vatican II! On lui doit *Il Corano nella luce di Cristo* [33], ouvrage qui connut un réel succès puisqu'il fut reproduit en traduction anglaise, dans une belle édition, sous le titre *The Koran in the light of Christ (Islam in the plan of history of salvation* [34]). Pour G. Basetti-Sani le Coran est bien un livre inspiré, et en tant que tel il ne peut, dûment interprété, contredire les vérités chrétiennes. A partir de ce postulat, par un tri adéquat et une interprétation *ad hoc*, le reste suit. Muḥammad aurait reçu pour mission de prêcher le christianisme, en particulier aux juifs de La Mecque *(sic)* et de Médine, et le développement que prit l'Islam historique est tout simplement une trahison du Coran. En conséquence les musulmans sont invités à renoncer à leur notion de « dictée surnaturelle » pour adopter, à propos du Coran, celle de « texte inspiré », ce qui débloquerait le dialogue, et assurerait un bon décryptage du Message. Bien entendu! Celui du franciscain G. Basetti-Sani. On ne peut mieux montrer le bout de l'oreille.

Le pasteur Georges Tartar, qui dirige, à Combs-la-Ville, un Centre Évangélique de Témoignage et de Dialogue, est plus abrupt encore. Dans son ouvrage ronéotypé, *Connaître Jésus-Christ (Lire le Coran à la lumière de l'Évangile* [35]), il n'y va pas par quatre chemins. Il veut prouver aux musulmans qu'« ils ont mal interprété les textes coraniques relatifs à Jésus-Christ... que le Coran a été prêché pour confirmer la Bible... qu'il ne dit pas tout sur Jésus-Christ, et c'est pourquoi il doit être complété par l'Évangile [36] ». « Ce livre a été tiré de la Bible et, de ce fait, il appartient aussi aux croyants monothéistes et il fait partie du fond culturel, religieux et spirituel de l'humanité [37]. » Et après tout et surtout « Si Muḥammad devait jouer un rôle exceptionnel dans les destinées spirituelles de l'humanité, il ne serait pas mort et enterré [38] ». Arrêtons là les frais des citations!

On voit très bien dès lors pourquoi certains chrétiens mettent aujourd'hui tant d'ardeur à persuader les musulmans de réviser leur doctrine de la révélation pour ne plus voir dans le Coran qu'une *Parole inspirée* [39], dans laquelle Muḥammad aurait joué un rôle actif. De l'actif au négatif le passage est en effet aisé. Alors il ne restera plus qu'à séparer, avec force science, le bon grain divin qui satisfait G. Basetti-Sani ou G. Tartar, de l'ivraie muḥammadienne qui les contredit. Et le tour est joué. Ce n'est pas nouveau. Il s'agit de la reprise d'un thème majeur de l'action missionnaire, à peine attifé d'une façon moderne. Le Coran du reste nous a déjà mis en garde contre les lectures tronquées des Écritures pour les fourrer de force dans les lits de Procuste de nos désirs ou de nos arrière-pensées. Il interpellait ainsi les juifs : « Croyez-vous donc à une partie du Livre, et rejetez-vous l'autre? » (II, 85). Et à propos des opposants à l'Islam, il adressait cet avertissement à son Messager : « Prends garde qu'ils ne troublent [ton cœur] à propos d'une partie de ce qui t'a été révélé » (V, 49). Faut-il ajouter que cet avertissement n'est pas caduc?

Lorsque les orientalistes abordent le Coran à partir de leurs convictions propres, comme c'est tout à fait normal et légitime, ils ne peuvent ne pas y voir une production socio-culturelle qui, située au carrefour de plusieurs civilisations, s'explique par le milieu historique qui la vit naître et se développer. Logique, n'est-ce pas! Le hic est que cette argumentation vaut pour toutes les religions, y compris le judaïsme et le christianisme. La destruction d'une seule religion à partir de ce point de départ aboutit nécessairement à la destruction de toutes les religions. Bien sûr! On peut toujours dire que cette argumentation vaut uniquement pour l'autre, et, implicitement, c'est ce que fit l'orientalisme. Donc pour les orientalistes qui se sont directement intéressés au Coran, ce texte, dont l'auteur est évidemment Muḥammad, un imposteur rusé et sans scrupule pour les uns, ou un stratège génial, voire généreux et se croyant sincèrement

inspiré pour les autres, s'explique par les influences nombreuses qui y interfèrent : surtout judéo-chrétiennes, mais aussi plus largement proche-orientales.

Les exemples de cette démarche sont nombreux. Au début du XIX^e siècle A. Geiger se posait cette question : *Qu'est-ce que Muḥammad a emprunté au judaïsme?* (*Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?, Bonn, 1833).* Son ouvrage fut traduit en anglais sous le titre : *Judaism and Islam,* traduction toute récente [40], ce qui indique un intérêt soutenu, et toujours actuel, pour ses thèses. Mais l'ouvrage de base, qui devint et demeure la Bible de l'Orientalisme, est celui de Theodore Nöldeke, *Geschichte des Qorans,* paru en 1860. Cet ouvrage ne cesse d'être l'objet d'un intérêt continu. F. Schwally, disciple de Nöldeke, en donna une version révisée et élargie, qui fut reprise ensuite en collaboration avec G. Bergsträsser et O. Pretzl, et fut l'objet de trois éditions en trois volumes. Une quatrième édition parut en 1961. On peut citer également dans le même ordre d'idée : R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (Londres, 1926); C.C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (éd. Jewish Institute of Religion Press, New York, 1933); D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes* (Paris, 1933); et plus récemment H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (*Les récits bibliques dans le Coran,* Hildesheim, 1961). On peut ajouter à cette liste le Suédois Tor Andrae, et deux célèbres orientalistes soviétiques, S.P. Tolstov et E.A. Belayev, dont les thèses coulent de même source.

L'Orientalisme occidental actuel reste fidèle à ses ancêtres. Il poursuit inlassablement le même effort. Günter Lüling dans son *Kritisch-exegetische Untersuchung des Qur'an-Textes* (*Examen critique et exégétique du texte coranique,* Erlangen, s.d., 1975), tente de nous prouver qu'à la base du Coran il y avait un texte préislamique populaire, de facture chrétienne et de forme poétique, qui avait été remodelé, dans une langue plus savante, par une équipe de lettrés dirigée par Muḥammad. Plus récemment Günter Lüling a repris ses thèses dans un ouvrage plus vaste –

423 pages – intitulé : *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad : Eine Kritik am « christlichen » Abendland* (*La redécouverte du Prophète Muhammad : une critique de l'Occident « chrétien »,* Erlangen, 1981). Pour Patricia Crone et Michael Cook (*Hagarism, the making of the Islamic World,* Cambridge University Press, 1977), l'Islam n'est qu'une hérésie juive, le hagarisme, qui a réussi et a pris le nom d'Islam, et le Coran n'est rien d'autre que les écrits divers des hagariens. Pour J. Wansbrough aussi l'Islam n'est rien de plus qu'une forme du judaïsme, et le Coran a été rédigé à la fin du II^e siècle de l'Hégire (début du IX^e siècle). J. Wansbrough développa ses thèses en deux volumes : *Qur'anic Studies* (Oxford, 1977), et *The Sectarian Milieu* (Oxford, 1979). On retrouve les mêmes idées chez A.I. Katsh, développées dans son ouvrage *Judaism in Islam : Biblical and Talmudic Backgrounds of the Qur'ān and its commentaries,* publié à New York en 1954, et dont la troisième édition date de 1980. Le Suisse Pierre Crapon de Caprona, partant de la conviction que la tradition islamique avait déformé le Coran par « une ponctuation inacceptable », essaye, lui, en un gros volume de 682 pages [41], de restituer l'original par un nouveau découpage des versets qui en change souvent le sens.

L'approche de Maxime Rodinson, un orientaliste nourri de marxisme, mérite de retenir plus longuement l'attention, parce qu'elle est celle du scientisme moderne à propos de la « superstition » ou de « la folie » religieuse d'une façon générale, et de celle du prophète Mahomet en particulier. L'auteur, qui compte beaucoup de sympathisants dans les milieux de gauche au Maghreb et en Orient, a consacré un ouvrage à *Mahomet* [42], optant pour la déformation médiévale du nom du Prophète, ce qui peut être interprété en soi comme tout un programme. Le style est souvent condescendant, comme il sied à une explication « scientifique », tour à tour psychologique, psychanalytique, anthropologique ou socio-économique, menée par un esprit fort nourri de logique athée et marxiste, avec, par-ci par-là, quelques touches d'ironie bien filtrées. M. Rodinson part du principe que « il est beaucoup moins difficile d'expliquer

Mohammad sincère que Mohammad imposteur [43] ». Bien sûr! On n'est plus au Moyen Age. Mais l'explication par l'imposture n'est quand même pas totalement écartée. Il y aurait plutôt dans Mohammad un mélange de sincérité et d'imposture. Maxime Rodinson s'interroge : « A-t-il cédé à la tentation de donner un coup de pouce à la vérité [44]? » Certainement oui, d'après l'auteur, qui ajoute : « S'il était sincère, s'il avait vraiment, disons le mot, des hallucinations visuelles et auditives, était-ce donc un anormal, un malade, un fou? [45] » Voilà! Le mot est dit, ce qui signifie en clair que le Coran est le produit d'un dosage difficile à préciser d'anomalie et de rouerie. Dans tout cela l'habillage seul est moderne, mais le contenu est suranné. Les contemporains mêmes du Prophète avaient été tentés de voir en lui un possédé, un devin, un poète visionnaire, etc., et le Coran, comme on l'a vu s'en était fait l'écho. Pour M. Rodinson on peut donc expliquer Mohammad, et partant le Coran, par la psycho-psychiatrie comme on explique tous les phénomènes mystiques. Avec cette différence cependant que Mohammad, lui, s'est « arrêté aux premiers stades du périple mystique [46] ». Le pauvre! Même dans l'anomalie mystique il est resté à mi-chemin, à un rang en somme inférieur. Et M. Rodinson d'ajouter : « Les mystiques musulmans hétérodoxes ont eu quelque mépris pour le prophète, cette espèce de machine enregistreuse, de robot, de porte-voix, de phonographe avant la lettre, par lequel Dieu faisait passer ses messages [47]. » Est-il besoin de souligner que le *mépris* qui se lit dans ces propos, presque injurieux, est bien plutôt celui de l'auteur? Ce mépris s'étend, comment en serait-il autrement, au Coran, qui est plein de fautes. C'est T. Nöldeke, « excellent connaisseur de la langue arabe [48] », qui le dit. La science orientaliste est infaillible et irréfutable. Tant pis donc pour les Arabes qui avaient vu dans le Coran, y voient toujours, le plus beau monument littéraire de leur langue. Ils sont, dans leur appréciation, victimes d'une certaine poésie du texte – quand même! – qui procure « un état hypnotique [49] »! Voilà pour la forme. Quant au contenu, « il était difficile de ne pas souligner les déformations qu'avaient subies les récits

de l'Ancien Testament dans le Coran, les anachronismes et les erreurs dont celui-ci était rempli [50] ». Une vieille musique, toujours la même : Muḥammad avait fraudé les Anciennes Écritures, et avait mal fraudé. Au ras des événements et terre à terre il pratiquait d'ailleurs « le brigandage [51] ». Tout se tient! On ne peut être plus injurieux.

Bref, l'orientalisme, dès qu'il aborde le Coran, reste fidèle à lui-même, et il ne peut en être autrement en raison de la nature même de l'objet, qui engage trop profondément le sujet. A ce point de vue les thèses orientalistes sur le Coran sont bien résumées dans un ouvrage qui fait autorité en Occident, l'Encyclopédie de l'Islam dans sa seconde édition où, sous la plume de A.T. Welch, qui se réfère au *Coran* (II, 77, 140, 174; III, 71; et V, 15), on lit par exemple : « Dans ces passages, il n'est pas difficile de voir Muḥammad recevant des histoires et d'autres renseignements de divers informateurs, notamment juifs et chrétiens, puis, à des moments d'inspiration, mettre ces matériaux sous leur forme coranique [52]. » Or les passages auxquels il est fait référence ne confirment guère les affirmations de l'auteur, qui restent gratuites. Mais, bien que gratuite, et en tout état de cause indémontrable, la thèse de l'imposture, tempérée ou non d'une éventuelle sincérité, de toute façon relative et pathologique, demeure le pivot de l'orientalisme de toujours dès qu'il sort de sa réserve pour se prononcer sur la nature du Coran. Cette permanence de l'orientalisme dans son appréciation négative et véhémente sur le Coran fait écrire à S. Parvez Manzoor : « Il y a peu d'exemples, si tant est qu'il y en ait, où l'on voit une écriture sainte d'une foi universelle traitée avec une animosité pathologique telle que celle des orientalistes lorsqu'ils abordent le Coran [53]. »

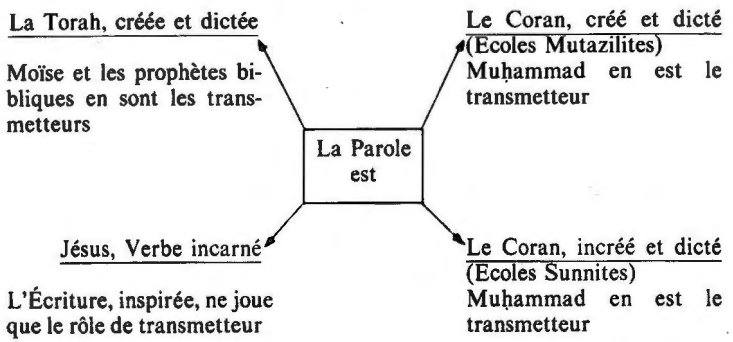
Pourquoi cette opiniâtreté, qui ne connaît guère de répit comme il ressort des études les plus récentes, dans l'effort de démolir le Coran à la base en sapant son authenticité divine? Au nom de la vérité? Oui! On veut bien. Nous avons dit que toutes les convictions sont respectables et, aux yeux de leurs défenseurs, vraies et légitimes. Mais cela ne suffit pas. Il y a une autre réponse qui nous est donnée

par W. Muir (auteur de *The Coran, its composition and teaching; and the Testimony it bears to the Holy Scriptures,* Londres, 1878) qui écrit : « L'épée de Mahomet et le Coran sont les ennemis les plus obstinés de la civilisation, de la liberté et de la vérité que le monde ait jamais connus [54]. » Beaucoup d'orientalistes, parmi les plus grands, ont abordé l'Islam avec respect, et ont écrit des pages remarquables sur sa civilisation. Mais beaucoup aussi continuent à écrire et à penser comme W. Muir. Rappelons que nous avons dit que nous ne leur refusons pas ce droit, mais il est aussi de notre droit de nous situer par rapport à eux. C'est par souci d'objectivité que nous avons fait place ici, dans un ouvrage d'une inspiration totalement différente, à leur approche du Coran.

Les approches musulmanes du Coran

Les approches musulmanes sont naturellement d'un ordre totalement différent. Les adeptes des trois traditions abrahamiques ont en commun une conception « prophétique » de la révélation, qui s'oppose aux représentations des « religions mystiques [55] ». Si dans « les religions mystiques », celles de l'Asie, c'est l'homme qui dit éventuellement, *de lui-même,* qui est Dieu, dans la tradition abrahamique c'est Dieu qui se révèle, et *dit lui-même,* qui Il est. Pour les juifs, les chrétiens et les musulmans Dieu agit dans l'histoire, et communique avec ses créatures par *Sa Parole.* Là s'arrêtent toutefois les convergences. A la question, quelle est cette Parole, les réponses sont en effet divergentes, avec des conceptions rapprochées de la révélation entre juifs et musulmans, et assez éloignées de celles du christianisme. Pour le christianisme Dieu s'est révélé *en une Personne,* Le Christ, *Parole incarnée.* La révélation est Jésus. L'écriture biblique, et plus spécifiquement évangélique, nous fait revivre l'événement. Elle est une *écriture inspirée* sous l'influence du Saint-Esprit, et on admet à peu près unanimement aujourd'hui – il n'en fut pas toujours ainsi – qu'elle puisse être soumise à la critique historique, comme toute

écriture. Pour les juifs et les musulmans la révélation c'est l'*Écriture,* une *Écriture dictée,* et non seulement inspirée. A propos de la *Torah* Armand Abécassis écrit : « La tradition juive considère celle-ci comme révélée, comme dictée, et non pas seulement inspirée par Dieu à Moïse et aux prophètes en langue hébraïque [56]. » Le schéma très simplifié qui résume les conceptions juive, chrétienne et musulmane de la Révélation serait le suivant :


La Torah, créée et dictée
Moïse et les prophètes bibliques en sont les transmetteurs
Le Coran, créé et dicté (Écoles Mutazilites)
Muḥammad en est le transmetteur
La Parole est
Jésus, Verbe incarné
L'Écriture, inspirée, ne joue que le rôle de transmetteur
Le Coran, incréé et dicté (Écoles Sunnites)
Muḥammad en est le transmetteur

Pour les musulmans, tout comme pour les juifs, Dieu est en effet le radicalement Tout Autre qui ne se communique pas en Soi : Dieu ne s'est pas fait homme. L'homme et Dieu demeurent ainsi extérieurs l'un à l'autre. Dieu se communique exclusivement par Sa Parole, le Coran pour les musulmans, la Torah pour les juifs. Pour tous les musulmans, toutes tendances confondues, le Coran est « la Parole de Dieu » (*Kalâm Allâh,* II, 75; IX, 6; XLVIII, 15). Les Sunnites, très largement majoritaires, ajoutent qu'il est, en tant que Parole divine en sa source et son essence, incréé et consubstantiel à Dieu *(Kalâmuhu minhu).* Il va de soi qu'il n'est pas question de nous étendre ici davantage sur l'un des problèmes les plus épineux de toutes les théologies et de toutes les philosophies : celui du passage du niveau ontologique, celui de Dieu, au plan des manifestations phénoménologiques, qui est celui des hommes. Comment la Parole divine, ineffable et transcendantale en soi, peut-elle se communiquer en un langage articulé, au-

dible et immanent? Entre le signe, et la source d'où émane le signe, il y a toujours un abîme. Tout est là. Aussi les musulmans ne se sont-ils pas moins querellés au sujet de la nature du Coran *(khalq al-Qur'ân)* que les chrétiens à propos de la nature du Christ. En effet le Coran occupe dans la foi musulmane exactement la même place que tient le Christ dans la foi chrétienne. Mais là s'arrêtent les similitudes. D'un côté en effet la parole s'est *incarnée* en une personne, de l'autre elle est seulement *communiquée* en une Écriture. La querelle du *khalq al-Qur'ân* a tourné essentiellement autour de cette question : le Coran, unanimement et indiscutablement pour tous Parole de Dieu, est-il créé *(maklûq)* ou incréé *(ghayr maklûq)?* Créé disent certaines écoles, particulièrement celles des Mu'tazilites, incréé, affirment avec des nuances, les Sunnites. Mais aucun musulman ne dira que *la Parole de Dieu est Dieu,* ou que Dieu *s'est incarné (ḥalla)* dans sa Parole, ou Verbe.

En effet, le Coran n'est que médiation entre l'Absolu du Créateur inaccessible et incommunicable en Soi, et la finitude de la créature, tous deux restant radicalement distincts, et extérieurs l'un à l'autre. La jonction se fait par l'intermédiaire du *waḥy,* c'est-à-dire par le biais d'un processus médiatique qui peut revêtir diverses formes. Le *waḥy* n'est pas réductible à l'inspiration, qui se dit en arabe *ilhâm,* bien qu'il puisse, *a priori,* en prendre éventuellement la forme. Il désigne, dans sa globalité, tout processus médiatique, c'est-à-dire, dans le cas de la Révélation, le pont qui enjambe l'abîme de l'extériorité radicale de l'homme à Dieu, et rend la communication possible. L'auteur du *Lisân* le définit ainsi : « Le *waḥy* est un terme générique qui couvre le signe, l'écriture, le message, l'inspiration *(ilhâm),* la parole discrète ou tout autre forme de communication avec autrui [57]. »

Or Dieu ne communique avec l'homme que par *waḥy,* jamais directement ou de vive voix. Le verset capital à ce sujet est le suivant : « Il n'est pas donné à un être humain que Dieu lui parle, si ce n'est médiatiquement *(waḥyan),* ou de derrière un voile, ou bien Il envoie un Messager qui communique *(yûhî),* avec Sa permission, ce qu'Il veut

communiquer. Il est le Très Haut et le Très Sage [58] » (XLII, 51). Le Coran n'est rien d'autre qu'un *waḥy* (LIII, 4), une *Parole divine médiatisée,* transmise intégralement et fidèlement par un prophète qui, quelle que soit sa relation privilégiée à Dieu, demeure pleinement homme (XVIII, 110), un homme chargé d'une Mission *(Risâla),* celle de mettre les hommes, ses semblables, sur la « Voie de Dieu ». Les deux versets suivants, qui s'adressent directement à Muḥammad, précisent le précédent, et indiquent que la révélation coranique entre dans le cadre déjà défini : « C'est ainsi que Nous avons communiqué *(awḥaynâ)* avec toi *(ilayka)* par un Esprit de Notre Ordre *(Rûḥan* [59] *min Amrinâ).* Tu ne connaissais auparavant ni Le Livre ni la foi. Nous en avons fait cependant une lumière par laquelle Nous guidons qui Nous voulons parmi Nos serviteurs, et, en toute vérité, tu guides dans La Voie Droite. – La Voie de Dieu, à qui appartient tout ce qui est dans les Cieux et tout ce qui est sur Terre. Du reste, n'est-ce pas vers Dieu que s'acheminent toutes les choses? » (XLII, 52-53).

Le Coran est aussi qualifié de *Tanzîl* – techniquement un nom verbal du verbe *nazala* (descendre) à la deuxième forme intensive (*nazzala* = faire descendre) – c'est-à-dire descente opérée par un acte délibéré et volontariste. Il est descente ou irruption de la Parole dans l'histoire, descente de la Parole de son niveau ontologique et transcendantal, qui est celui de Dieu – et qui est symbolisé par *Umm al-Kitâb* (XIII, 39; et XLIII, 4), « La Mère du Livre », et *al-Lawḥ al-Maḥfûẓ* (LXXXV, 22), « La Table Bien Gardée », qui toutes deux renvoient à la fécondité inépuisable et à l'inaccessibilité du Verbe en Soi – dans l'immanence du monde phénoménologique, qui est celui des hommes, pour s'y insérer impérativement et normativement, et ainsi l'impulser dans La Voie Droite *(al-Ṣirâṭ al-Mustaqîm).* Le *Tanzîl* est le passage de la Parole du Transcendant à l'Immanent. En un sens toute révélation est un « anthropomorphisme » médiatique qui en permet la saisie par l'intelligence à travers une sémiologie, c'est-à-dire un système de signes qui constitue le langage. Or le signe n'épuise jamais le réel. Dieu ne révèle, et ne se révèle, que « de

derrière un voile » (*min warā'i ḥijâb*, XLII, 51), celui des signes *(âyât)*. En se révélant il se voile et, en se voilant, il se révèle. Le *Tanzîl*, passage médiatique, est « le voilement – dévoilement de Dieu ». En définitive « seul Dieu connaît Dieu » *(Lâ ya'lamu Allâh illâ Allâh)*, et le *Tanzîl* n'est rien d'autre que la relation transcendantale, par la grâce de la Parole immergée dans le monde, de l'homme au « Seigneur des Univers » (XXVI, 192; XXXII, 2; LVI, 80; LXIX, 43), « Le Tout-Puissant et Très Sage » (XXXIX, 1; XLV, 2; XLVI, 2), « Le Miséricordieux qui fait Miséricorde » (XLI, 2) qui en Soi reste insaisissable.

Comment s'opérait le *Tanzîl?* Dieu s'adressait ainsi à son Messager dans un passage que nous avions déjà cité (*supra*, pp. 26-27) :

« En recevant le Coran, ne remue pas ta langue pour en hâter l'expression.

« Il nous appartient en effet de le rassembler et d'en assurer la diction *(wa qur'ânahu)*.

« Quand donc Nous le récitons *(fa-idhâ qara'nâhu)*, suis-en la récitation *(fa-al-tabi' qur'ânahu)*.

« Ensuite il Nous incombe de l'élucider » (LXXV, 16-19).

Voici quatre autres traductions du Verset LXXV, 18 qui joue un rôle clé dans la saisie de la nature de la révélation en Islam :

« Quand Nous le prêchons, suis-en la prédication » (R. Blachère).

« Suis sa récitation, lorsque nous le récitons » (Denise Masson).

« Lors donc que nous le lirons, suis-en la lecture » (Cheikh Si Boubakeur Hamza).

« But when We have promulgated it, follow thou its recital [as promulgated] » (A. Yusuf Ali).

Comment Dieu pouvait-il « prêcher », « réciter » ou « lire » le Coran? Le verbe *qara'a*, ainsi traduit, connote toutes ces significations, qui toutes sont de coloration anthropomorphique. On comprend dès lors les hésitations de Yusuf

Ali qui rend le verbe *qara'a* par « to promulgate » qui a un sens assez flou (rendre public, annoncer, proclamer), et l'embarras de Kasimirski qui traduit : « Quand nous te lirons le Coran *par la bouche de Gabriel*, suis la lecture avec nous. » Dans tous les cas similaires, et ils sont nombreux dans le Coran, la théologie musulmane insiste sur le *bilâ kayf*, c'est-à-dire « l'incapacité de saisir le comment ».

Le verbe *qara'a*, à la première personne du pluriel dans la bouche de Dieu (voilà encore une expression anthropomorphique; mais comment parler de Dieu en un langage humain sans « anthropomorphisme », et sans aboutir alors nécessairement à une théologie totalement apophatique?), implique en tout état de cause, et sans aucune ambiguïté possible, que dans le Coran c'est Dieu lui-même qui parle. Comme il est dit dans l'Évangile selon Saint Jean à propos du Paraclet, Muḥammad ne parle « pas de lui-même », et il ne fait que « dire » tout ce qu'il entend (Jn, 16,13-14). Dieu dicte lui-même, par voie de *Tanzîl*, Sa Parole véhiculée par le canal médiatique du *wayḥ* sous ses différentes formes, accompagné ou non de la vision de l'Agent véhiculaire. Le Coran est une « dictée surnaturelle » sans que l'on puisse saisir le comment *(bilâ kayf)* de cette dictée.

Dans le Coran, de bout en bout, Dieu parle lui-même directement en toute Majesté à la première personne du pluriel, plus rarement au singulier. La révélation coranique a commencé, comme on l'a vu, par un impératif, *iqra'* (lis-prêche-transmets ou récite), et l'injonction *qul* (dis), à l'intention de Muḥammad, y intervient 333 fois. Contenu et contenant, le Coran nous est parvenu dans les termes mêmes voulus par Dieu, ce qui fait de toute traduction – qui par elle-même de toute façon est toujours distorsion et appauvrissement – une approximation. Aucune traduction ne supplée le texte originel qui seul fait autorité et conserve à chaque mot toutes ses potentialités. De même que les juifs en ce qui concerne la *Torah* [60], et pour des raisons identiques, les musulmans furent longtemps hostiles à toute traduction du Coran [61]. Aucune traduction du Coran n'est le Coran.

Ainsi défini, le Coran peut être perçu comme un *Message*

Théandrique, en ce sens qu'il est, fond et forme, une *Parole entièrement divine*, en un support vernaculaire *entièrement humain*, en l'occurrence « en une langue arabe parfaitement claire » (*bi-lisânin 'arabiyyin mubîn*, XXVI, 195; voir aussi : XII, 2; XX, 113; XXXIX, 28; XLI, 3; XLII, 7; et XLIII, 3), sans qu'il y ait pour autant en aucune manière, comme nous l'avons déjà souligné, confusion ou fusion entre Dieu et Sa Parole : le Coran n'est pas Dieu.

Parole entièrement divine, on ne peut rien y changer. Le Coran est entièrement Vérité : « En toute Vérité Nous l'avons fait descendre, et avec la Vérité il est descendu » (XVII, 105; voir aussi : II, 26, 91, 144, etc.). Il est aussi préservé de l'erreur (XLI, 42) et, sous la garantie de Dieu même, à l'abri de toute altération dans sa transmission (XV, 9). Il ne peut donc être soumis, comme les paroles *inspirées*, et donc imparfaites, à la « critique historique », celle qui tente de dégager et d'isoler la part du locuteur dans l'énoncé, ou celle, plus radicale, qui fait table rase de la dimension transcendantale du Message. Que resterait-il de la personne du Christ, qui, dans le christianisme, occupe exactement la même place que le Coran dans la foi musulmane, si on la soumettait à une telle critique historique? Ceci admis il va sans dire que le Coran a été révélé dans l'histoire et a une histoire. Les musulmans le savent, le savaient depuis des siècles, et avaient consacré plusieurs ouvrages à cet aspect de la question dont, entre autres et à titre d'exemple, *Kitâb al-Maṣâḥif* d'al-Sijistâni [62] (ϒ 316/928). Il en va autrement de la *Sunna (Sîra* et *Ḥadîth)* qui est l'équivalent des Évangiles, et qui, témoignage *a posteriori* sur la vie et l'enseignement du Prophète, peut, doit être soumise à la critique historique – elle le fut d'ailleurs, cela se poursuit et doit se poursuivre toujours –, la même critique historique que celle qui, avec des méthodes constamment plus affinées, s'applique sans réticence ni réserve à toutes les paroles humaines.

Parole divine, en un langage entièrement humain, descendue en un moment bien défini du temps et dans un lieu bien précis de l'espace, le Coran demeure cependant ouvert, comme il le fut largement dans le passé, à toutes les études

et à toutes les approches que nous offrent, ou nous offriront, les sciences linguistiques et humaines. Message universel porteur d'enseignement « à tous les mondes » (*li-al-âlamîn;* XXV, 1), et destiné « à tous les hommes sans exception » (*kâffatan li-al-nâs;* XXXIV, 28), véhiculant l'espérance *(bashîr)* et l'avertissement *(nadhîr)*, le Coran n'est la propriété exclusive de personne. Il est guidance *(hudan)* pour tous.

Les Commentaires

Il fut, et il demeure, l'objet d'innombrables commentaires dans des dizaines de milliers de pages, où des commentateurs de toutes tendances tentent d'en élucider le sens littéral *(tafsîr)*, ou d'en pénétrer plus profondément l'esprit et les finalités ultimes *(ta'wîl)*. Le premier commentateur qui fait autorité, mais dont l'œuvre ne nous est parvenue que très partiellement dans les citations qui lui sont empruntées ou attribuées, n'est autre qu'un cousin germain du Prophète, 'Abd Allâh Ibn 'Abbâs (ϒ vers 68/687), et le dernier commentaire de facture strictement classique est celui du Bagdadien al-Alûsî (ϒ 1854). Dans tous ces commentaires l'accent est mis sur l'étude de la langue, perçue comme miraculeusement inimitable *(i'jâz)* – vocabulaire, philologie, syntaxe, style, rhétorique et rythme –, pour mieux cerner et dégager le sens théologique et normatif du Message, en faisant éventuellement appel aux différentes lectures *(qirâ'ât)*, et aux circonstances historiques de la révélation *(asbâb al-nuzûl)*. Tout commentaire comporte un risque de réduction ou de déviation. Les commentateurs classiques ont été particulièrement sensibles à ce danger. Tout placage d'une parole humaine sur la Parole divine est en effet à la limite une trahison : la parole humaine risque d'être une déviation, et de toute façon elle n'épuise jamais la Parole divine. Un *ḥadîth*, transmis sous l'autorité de Jundub b. 'Abd Allâh et rapporté par al-Tirmidhî, nous enseigne : « Quiconque glose le Coran en s'appuyant sur son jugement, même lorsqu'il tombe juste,

est quand même dans l'erreur [63]. » Aussi de nombreux commentateurs préfèrent-ils citer abondamment les *hadîths* et s'abriter derrière l'autorité des Anciens. C'est ce qu'on appelle le « Commentaire par la Tradition » *(al-Tafsîr bi-l-Athar)*. Tabarî (Y 923) nous en offre le modèle dans son volumineux commentaire en 30 volumes. Mais les commentateurs de la génération postérieure ont fait preuve d'indépendance d'esprit, et ont puisé largement dans les sciences de leur temps, linguistiques et philosophiques surtout. Tel est en particulier le cas du *mu'ta zilite* al-Zamakhsharî (Y 1144), et de l'ash'arite *al-Râzî* (Y 1209) dont l'imposant commentaire en 32 tomes demeure une référence toujours appréciée [64]. Dans le domaine du commentaire mystique c'est sans conteste Ibn al-'Arabî (Y 1240), surnommé *al-Shaykh al-Akbar* (Le Grand Maître), qui va le plus loin dans le *ta'wîl* (l'interprétation), prenant « la liberté d'interpréter les versets, les mots ou les lettres initiales de diverses sourates d'une manière qui n'a aucun rapport avec le contexte [65] ».

Plus significatifs pour nous sont les efforts des commentateurs contemporains qui reflètent des tendances quelquefois fortement contrastées. Certains commentaires, dus aux spécialistes traditionnels, s'inscrivent en fait dans le courant classique, tout en se mettant plus ou moins au diapason du jour. Tel est le cas du *Tafsîr al-Manâr* [66] (demeuré inachevé, il s'arrête à XII, 52) où s'expriment les idées réformistes et libérales du shaykh égyptien Mohamed 'Abdû (1849-1905), et de son disciple syrien, plus conservateur, Rashîd Riḍâ (1865-1935). Ibn Bâdîs (1889-1940) répand les mêmes idées en Algérie [67], grâce à sa revue *al-Shihâb*. Mais c'est surtout au Tunisien M.T. Ibn Achour (1879-1973), lui aussi imprégné des idées réformistes de M. 'Abdû, que l'on doit le dernier monument exégétique complet postclassique : le *Tafsîr al-Taḥrîr wa-l-Tanwîr* [68], en 30 tomes. L'auteur utilise méthodiquement ses grands prédécesseurs avec lesquels il se situe dans une certaine continuité : il classe, harmonise, choisit, et ne manque pas à l'occasion d'exprimer ses propres opinions, réformistes et libérales, mais sans jamais rien bouleverser.

Avec Sayyid Quṭb (1906-1966), on passe à un autre registre où se mêlent « mystique et politique [69] ». L'auteur ne sort pas des rangs des ulémas traditionnels. Il reçut une formation de critique littéraire, séjourna aux USA (1949-1951), où il fut profondément choqué et traumatisé par les abus de la civilisation occidentale moderne, et à son retour en Égypte il devint le chef de file et le maître à penser des Frères musulmans. Arrêté, et gravement torturé, par le président Nasser en 1954, il demeura pratiquement constamment en prison, sauf une courte période de liberté (huit mois entre 1964 et 1965), jusqu'à sa pendaison le 29 août 1966. C'est en prison, on ne le soulignera jamais assez, qu'il composa son commentaire du Coran intitulé *Fî Ẓilâl al-Qur'ân (A l'Ombre du Coran)*. Il s'agit de sermons destinés aux militants, et inspirés du Coran, plutôt que d'un vrai commentaire classique. L'édition la plus fidèle à l'esprit de l'auteur, celle de Beyrouth (1978), est en six volumes de plus de 4 000 pages. L'ouvrage, qui connut, connaît toujours, un prodigieux succès, ne cesse d'être réédité. Pour Sayyid Quṭb le Coran est, dès le départ, un Message révolutionnaire – comme l'Évangile pour certains prêtres des églises d'Amérique latine – et c'est ainsi qu'il doit être lu et vécu. La lecture politique du Coran est en particulier mobilisatrice « contre toute domination qui, n'étant plus la transparence de la volonté divine, ne peut être que celle du *tâghût* [70] », de l'idolâtrie. Le *Ẓilâl* est l'œuvre d'un laïque. Il n'entend pas être un « *Tafsîr* selon les règles », écrit O. Carré, qui ajoute : « Nous aurions mauvaise grâce à le lire et à l'étudier comme un *Tafsîr*, en le comparant à ses illustres prédécesseurs. C'est précisément en tant que non-Tafsîr, que le Ẓilâl nous intéresse. Collection de prêches, a-t-on dit; commentaire apologétique, selon d'autres. Oui, mais bien plus, et dans une veine bien précise : c'est une prise immédiate – et passionnée – sur le Coran comme récit mythique de l'origine de l'*umma*, en vue, non pas de s'exclamer lyriquement sur une merveille à jamais passée, mais de tracer la voie pratique de l'utopie de l'*umma* de demain. C'est le catéchisme de l'État islamique et, pour l'instaurer, de la révolution islamique [71]. »

Exploration de nouvelles pistes

Sayyid Quṭb n'est pas le seul laïque à fouler un domaine jusque-là réservé aux ulémas traditionnels. D'autres s'y essayent, avec des motivations différentes, et des fortunes diverses, tout en restant au niveau de la méthodologie, sans s'aventurer dans la composition de commentaires continus. C'est l'universitaire égyptien Muḥammad Aḥmad Khalafallah qui le premier provoqua une certaine émotion en appliquant, dans sa thèse sur l'art du conte dans le Coran, les méthodes de la critique littéraire moderne aux récits coraniques. Sa thèse, présentée en 1947, fut d'abord refusée. Légèrement amendée, elle fut publiée [72] au Caire en 1950, et connut depuis plusieurs éditions sans susciter le moindre remous, ce qui indique que les idées de l'auteur sont aujourd'hui parfaitement assimilées. La thèse de Hasan Hanafi, qui fut un islamiste de stricte pratique, semblait au départ plus audacieuse. Elle portait sur *Les méthodes d'exégèse : essai sur la science des fondements de la compréhension*, et fut soutenue à Paris, avant d'être publiée au Caire en version arabe (1965, 564 p.). Sous l'influence de certains philosophes chrétiens – J. Guitton, P. Ricœur et J. Wahl – l'auteur rompait avec l'exégèse traditionnelle, essentiellement théocentriste, pour lui substituer une démarche anthropocentriste s'appuyant sur les circonstances historiques de la révélation. Mais en fin de course il rejoint la pensée classique. Ce ne fut pas le cas du Pakistanais Fazlur-Rahman qui, dans un ouvrage qui fit scandale en 1966, remit en cause la doctrine même de la révélation islamique, en prenant à son compte, à propos du Coran, la théorie de la Parole inspirée : le Coran est une parole divine, mais il est aussi la parole de Muḥammad, en ce sens que celui-ci n'a pas été un simple « disque » enregistreur. Fazlur-Rahman dut quitter la direction de l'Institut de Recherches Islamiques de Karachi pour l'Université de Chicago. Dans un ouvrage récent, *Major themes of the Qur'ân* [73], il reprend les mêmes idées.

L'approche de Mohamed Arkoun, un universitaire parisien qui, par ses origines algériennes, est de culture musulmane, mérite une attention particulière, car elle constitue la tentative la plus radicale de « démythologisation » du Coran pour le restituer au patrimoine universel des productions socioculturelles perçues comme sacrées. L'idée centrale de l'auteur est que les musulmans, les anciens comme les contemporains – qui ne sont contemporains que chronologiquement –, n'ont jamais rien compris au *fait coranique*, constamment oblitéré par le *fait islamique*, qui n'est rien d'autre que l'accumulation des amas successifs des imaginaires individuels et collectifs des musulmans. D'où la nécessité d'une relecture radicale du Coran, à laquelle se livre M. Arkoun depuis plus d'une décennie. A la lecture théocentrique, il substitue carrément une lecture anthropologique, en faisant appel aux conquêtes les plus récentes des sciences de l'homme. A partir de là il est très difficile de suivre, et de présenter dans le détail, les développements de l'auteur. On se perd dans les abstractions, les digressions, les méandres et les présupposés. On a l'impression que M. Arkoun ne livre jamais ouvertement et totalement le fond de sa pensée. Traitant de l'*Authenticité divine du Coran*, il prend soin de se situer « hors de toute préoccupation apologétique [74] », et il ajoute : « Il est vain, et socio-politiquement *dangereux* en climat islamique, de vouloir trancher le problème de l'authenticité divine du Coran en retenant une seule des deux hypothèses en conflit : historicité ou non-historicité de la raison [75] ». La lecture anthropologique de M. Arkoun voit dans le Coran un « langage de structure mythique [76] », et « un phénomène humain » qui « ne cesse d'être reçu comme une révélation », phénomène dont l'apport est original pour la « philosophie de la religion ». La lecture anthropologique du Coran qui nous est proposée, consiste « dès lors à considérer, enfin, dans toutes ses implications positives, un phénomène humain abandonné jusqu'ici aux constructions dogmatiques des théologiens et aux interprétations arbitraires des scientistes [77] ». Face à cet obscurantisme « Marx, Nietzsche, Freud représentent le sommet d'où descendent deux ver-

sants de l'histoire de l'intelligence; un passé dominé par la conscience fausse, un avenir ouvert à l'esprit objectif [78] ». M. Arkoun a choisi son versant. Son ambition est que sa lecture anthropologique et phénoménologique du Coran, en rendant « possible une prise en charge *solidaire* des Écritures saintes par les gens du Livre [79] », assurerait l'émergence d'une nouvelle formulation de la transcendance qui, en faisant accéder l'intelligence humaine « au stade de la vision unifiante [80] », permettrait le « remembrement de la conscience grâce à un remembrement du langage [81] ». Remembrement mythique, et tout relatif du reste – les religions asiatiques et traditionnelles demeurant hors du circuit –, que chaque communauté des gens du Livre devrait payer au prix de la perte de la foi dans ses propres Écritures. De toute façon nous voilà bien loin du Coran de la foi, Parole entièrement divine défiant tout savoir-faire humain, descendue ponctuellement dans l'histoire, et transcendant en bloc l'histoire.

L'inimitabilité miraculeuse du Coran (I'jâz)

Par cinq fois, quatre fois dans des sourates mecquoises (X, 38; XI, 13; XVII, 88; et LII, 33-34) et une fois dans une sourate médinoise (II, 23-24), Dieu met les contemporains du Prophète au défi de produire quelque chose de comparable au Coran. De ce défi, qui ne fut jamais sérieusement relevé [82], avait affleuré, à partir du IVe-Xe siècle, le dogme de l'*i'jâz*, c'est-à-dire du caractère miraculeusement inimitable du Coran.

On avait d'abord recherché cette inimitabilité dans la perfection surhumaine du style coranique. On aurait pu certes adopter un profil bas, et ne voir dans l'*i'jâz* stylistique que l'impossibilité pour tout pastiche d'égaler le modèle. Ce ne fut pas le cas. Les critiques musulmans tentèrent, tentent encore, d'élucider les raisons qui ont rendu, rendent toujours le Coran stylistiquement inimitable – pour ceux, il va de soi, qui ont le sens inné de la langue –, lui confèrent

ainsi un caractère défiant les capacités humaines, et en font un miracle littéraire.

Unanimement les musulmans pensent que « Le Coran est le miracle de l'Islam ». Mais l'argument esthétique n'est pas retenu par tous les théologiens. Ibn Hazm (Ɣ 450/1064) et al-Djuwaynî (Ɣ 478/1085) le rejettent. Parmi ses plus chauds partisans, durant la période classique, viennent au premier rang : al-Rummânî [83] (Ɣ 384/994), al-Khaṭṭâbî (Ɣ 388/948) – son ouvrage, *al-Bayân fî I'jâz al-Qur'ân*, a été traduit en français et commenté par Cl. Fr. Audebert [84] –, al-Baqillânî (Ɣ 403/1013), et surtout 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî (Ɣ 471/1078) qui, dans ses *Dalâ'il al-I'jâz*, développa, à partir de ses recherches sur les mystères de l'inimitabilité du Coran, une véritable « théorie générale sur la nature du langage [85] » qui en fait le précurseur de plusieurs théoriciens modernes dans ce domaine. On peut ajouter à cette liste la *Risâla al-Asjadiyya* [86], œuvre d'un auteur chiite du VIe-XIIe siècle, 'Abbâs b. 'Ali al-Ṣan'ânî. L'argument esthétique continue à avoir ses ardents défenseurs parmi lesquels se détachent Mustapha Ṣâdiq al-Râfi'î (Ɣ 1937), auteur du *I'jâz al-Qur'ân wa-l-balâgha al-nabawiyya* [87], et surtout Aïcha Abderrahman – qui signe Bint al-Châtî – dont les fines analyses, dans son *al-I'jâz al-bayânî li-l-Qur'ân* [88], sont particulièrement fouillées et subtiles. Enfin Muḥammad Kâmil Ḥusayn (1901-1977), qui fut médecin et recteur de l'Université d'Héliopolis (Égypte), sans nier l'*i'jâz* esthétique – qui de toute façon, nous dit-il, n'est pas perceptible pour les non-Arabes [89] – met à un degré supérieur l'*i'jâz* qui découle de la richesse spirituelle et temporelle du Message coranique qui épouse le mouvement de l'âme humaine, et lui apporte une guidance *(hidâya)* qui n'a point d'équivalent ailleurs [90].

I'jâz scientifique : Le Coran et la Science

A partir du début de ce siècle se développe un autre *I'jâz*, qui ne cesse de prendre de l'ampleur, qualifié par ses partisans de *scientifique ('ilmî)*, et de bassement *concordiste*

par ses adversaires. On sait que le slogan du mouvement réformiste, propulsé par le trio Afghânî (ϒ 1897) – Abdû (ϒ 1905) – Rashîd Riḍā (ϒ 1936), fut : « L'Islam est la religion de la raison et de la science. » Religion sans mystère, l'Islam est satisfaisant pour la raison. Religion de la science, l'Islam, dans son Message fondateur, le Coran, en avait encouragé le développement. Mieux! Par des affirmations qui anticipent sur leur époque, ou des allusions qui livrent leurs secrets au rythme des découvertes, le Coran en avait annoncé les prodigieuses conquêtes. L'*i'jâz* scientifique consiste à lire le Coran avec les lunettes de la science, et à en décrypter les allusions à la lumière des découvertes modernes.

Au début de ce siècle le ton a été donné par un exégète fécond, l'Égyptien Ṭanṭâwî Jawharî (1279-1359/1862-1940), fervent partisan de l'évolutionnisme, et auteur d'un imposant *Tafsîr* (Commentaire) du Coran en 26 tomes intitulé : *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* [91]. Par ses excès – ceux d'un commentateur sans véritable formation scientifique – Ṭanṭâwî Jawharî, en sollicitant le texte coranique jusqu'au ridicule, avait à la fois discrédité le genre et ouvert la voie à toutes les extravagances.

Cela dit, et contrairement à ce que l'on peut penser *a priori*, le genre n'est pas nouveau. Il n'est pas né en tout cas du *concordisme*, qui avait beaucoup agité la pensée chrétienne au XIX^e^ siècle. Concilier Raison, Science et Coran avait en effet préoccupé la pensée musulmane au moins à partir du IV/X^e^ siècle, c'est-à-dire à partir de l'époque où les Frères de la Pureté *(Ikhwân al-Ṣafâ')*, qui furent très influents y compris dans les milieux sunnites, composaient leurs Épîtres *(Rasâ'il)*, une véritable encyclopédie où ils assumaient toutes les sciences de leur temps, et en soulignaient la conformité avec l'Islam.

Sans avoir jamais fait l'unanimité, l'*i'jâz* scientifique peut se réclamer de l'autorité de certains théologiens et penseurs parmi les plus marquants de l'Islam. Au premier rang vient al-Ghazâlî (450-505/1058-1111), figure de proue du Sunnisme, qui apostrophe ainsi son lecteur : « N'est-il donc pas parvenu à tes oreilles que le Coran est l'Océan sans limite

d'où se ramifient toutes les sciences des hommes du début jusqu'à la fin des temps [92]? » Dans son œuvre maîtresse, *Iḥyâ 'Ulûm al-Dîn (Revivification des Sciences de la Religion)*, al-Ghazâlî explique ce qu'il entend par cette formule un peu lapidaire. Les sciences, nous dit-il, relèvent toutes de l'ordre divin, « elles sont ainsi sans fin, et dans le Coran il y est fait allusion d'une façon globale [93] ». Les partisans contemporains de l'exégèse scientifique du Coran, tous des hommes de sciences « laïques », ne disent pratiquement pas autre chose : ils essayent seulement, « preuves à l'appui » en puisant dans leurs connaissances modernes, de donner un contenu à cette affirmation. Ibn Rochd, ou si l'on veut Averroès (520-595/1126-1198), tout en se situant idéologiquement à l'opposé d'al-Ghazâlî, n'avait pas moins tenté, lui aussi, dans son *Faṣl-al-Maqâl* [94] *(Le Traité Décisif)*, de concilier *al-ḥikma*, c'est-à-dire la philosophie ou la sagesse, avec la religion qui, nous assure-t-on, loin de s'opposer, concordent. Du concordisme déjà! Quant à al-Ṣuyûṭî (849-911/1445-1505), qui est sans conteste le meilleur spécialiste classique des sciences coraniques, il écrit sur un ton on ne peut plus catégorique : « Et moi je dis : Le Livre de Dieu Tout Puissant contient toute chose. Quant aux sciences, pas un seul de leurs chapitres, pas un seul de leurs problèmes fondamentaux, dont on ne trouve dans le Coran quelque chose qui y renvoie. On y trouve les merveilles de la création, les trésors des Cieux et de la Terre, ce qui est dans les lointains horizons, tout comme ce qui est enfoui dans le sous-sol [95]. » L'exégèse scientifique contemporaine du Coran n'est ainsi qu'une explicitation – désormais avec preuves à l'appui pour ses partisans – de ce qui ne fut d'abord surtout qu'une intuition globale et implicite, un acte de foi qui s'origine dans l'interprétation, ou la sollicitation, de certaines expressions coraniques saisies comme allant dans cette direction. Citons à titre d'exemples : « Nous n'avons omis aucune chose dans Le Livre » (VI, 38); « Nous avons fait descendre Le Livre sur toi comme éclaircissement de toute chose » (XVI, 89); « Ce Coran n'est qu'un Rappel adressé aux Univers, et certes vous saurez [la véracité] de ce qu'il annonce dans quelque temps » (XXXVIII,

87-88); etc. L'*i'jâz* scientifique, aujourd'hui porté aux nues par les uns, pas seulement des musulmans, dénigré par les autres, y compris des musulmans, a incontestablement ses armoiries de noblesse dans le passé. Il n'est pas une mode du moment.

Il est facile, trop facile, de présenter ses partisans, les excès aidant, d'une façon caricaturale. Cela a été du reste fait et, ce qui ne gâte rien, cela a été souvent agrémenté d'un zeste de paternaliste mépris. Ce ne sera pas le cas ici. Objectivité bien conçue oblige. Les auteurs d'ouvrages d'exégèse scientifique du Coran ne se recrutent plus aujourd'hui, et pour cause, dans les rangs classiques des ulémas. Ce sont tous des hommes de science, souvent diplômés des meilleures universités d'Europe et d'Amérique : des physiciens, des chimistes, des médecins, etc. Des Occidentaux y participent, mais on se limitera ici exclusivement aux auteurs musulmans. Aucun parmi eux ne dit que le Coran est un ouvrage de géographie, de sciences naturelles, de physique ou d'informatique. Tous disent simplement leur étonnement d'hommes de science, à la lecture du Coran avec les yeux de leurs spécialités, d'y découvrir des allusions plus ou moins transparentes à des découvertes modernes ou récentes et totalement impensables jadis. Voici comment s'exprime Béchir Torki, un universitaire tunisien spécialiste de physique nucléaire de formation française : « Le Coran est indubitablement une révélation divine. Il est aussi, en un sens, un ouvrage de science. Mais cela ne signifie pas qu'il renferme des équations, ou des théories scientifiques. Cela signifie seulement qu'il procède du même esprit qui anime la science dans son essence. C'est tout comme lorsqu'on dit que le Coran est un miracle esthétique. Cela ne signifie pas qu'il est un traité de rhétorique. Cela signifie seulement qu'il procède du même esprit qui anime la rhétorique dans son essence [96]. » En somme l'*i'jâz* scientifique n'est ni moins défendable ni moins légitime que l'*i'jâz* esthétique.

Sans empiéter sur la deuxième partie de cet ouvrage, voici quelques exemples [97] concrets présentés sans développement ni commentaire. Pour les partisans de l'*i'jâz* scientifique, comment ne pas penser à la conquête de l'espace en lisant, *aujourd'hui*, ce verset : « Peuples des Djinns et des Hommes! Si vous pouvez percer les espaces célestes et terrestres, faites donc! Vous ne les percerez point, si ce n'est avec un certain pouvoir *(sulṭân)* » (LV, 33). Après cette apostrophe qui suit immédiatement – « Lequel, des bienfaits de votre Seigneur, nierez-vous donc? » – et qui, d'une façon intercalaire, se répète et rythme toute la sourate, vient cet avertissement : « Seront alors lancés contre vous des projectiles *(shuwâẓ)* de feu et d'airain contre lesquels vous serez sans défense » (LV, 35). Est-ce l'annonce de la guerre des étoiles des sciences-fictions? Ou plus simplement une mise en garde solennelle contre les entreprises de l'homme apprenti sorcier qui, fort, et trop sûr, de son *sulṭân* (à la fois pouvoir et souveraineté), risque, en perturbant la protection atmosphérique de la Planète Terre que Dieu a généreusement offerte à Adam, de s'exposer à toutes sortes de radiations, de particules cosmiques, et autres *shuwâẓ* qui défient notre imagination, sans parler de la pollution et autres catastrophes naturelles? Agir ainsi, n'est-ce pas ruiner « les bienfaits » du Seigneur rythmiquement rappelés dans la sourate comme une adjuration destinée à provoquer un sursaut de conscience?

Les matérialistes niaient, nient toujours et plus fort, la résurrection des corps. Dieu les apostrophait, les apostrophe toujours, ainsi : « L'homme Nous croit-il donc incapable de réunir ses os? Que si! Nous sommes capable de le reconstituer jusqu'à ses dernières phalanges » (LXXV, 3-4). Pourquoi cette insistance sur les phalanges? Bien sûr, parce qu'elles constituent les plus petites parcelles constitutives de l'*intégralité* du corps. Mais pourquoi notre méditation s'arrêterait-elle à ce stade? Nous savons, *aujourd'hui*, que nos empreintes digitales constituent le facteur le plus sûr d'identification de chaque individu, exemplaire unique qui ne peut être confondu avec aucun autre du même genre. « Le reconstituer jusqu'à ses dernières phalanges », c'est le tirer en personne, le Jour J, des Archives de la Mort sans le moindre risque d'erreur. Or si nous connaissons bien de nos jours l'importance des empreintes digitales comme

élément techniquement décisif d'identification, personne ne savait cela au moment de la Révélation. Personne hormis Dieu! Lu aujourd'hui, avec nos connaissances actuelles et nos découvertes, le texte coranique ne s'éclaire-t-il pas dès lors d'un nouveau jour? Est-ce fortuit?

Évoquant l'alternance des nuits et des jours, comme signe divin, le Coran a recours à une image surprenante et inattendue qui avait beaucoup intrigué les anciens commentateurs : « Il [Dieu] enroule *(yukawwiru)* la nuit sur le jour, et Il enroule le jour sur la nuit » (XXXIX, 5). Pourquoi le verbe *kawwara,* qui nous a donné *kuratun* (= sphère, ballon) et qui évoque une idée d'enroulement et de rotation, verbe qui ne prend tout son sens que si l'on suppose un éclairage solaire, relativement fixe, illuminant une terre ronde et animée d'un mouvement de rotation sur elle-même, notions astronomiques qui étaient loin d'être évidentes à l'époque de la Révélation? Pourquoi ne pas y voir l'annonce de futures découvertes?

Enfin, exemple limite, cette fois-ci, de sollicitation du texte coranique, le terme *dharra,* aujourd'hui usité par l'arabe moderne pour désigner l'atome, intervient six fois dans le Coran (IV, 40; X, 61; XXXIV, 3, 22; et XCIX, 7,8). Annonce de l'atome, disent certains!

Ce qui est certain c'est que les références aux phénomènes cosmiques ou naturels, perçus comme des Signes, sont innombrables dans le Coran. Un homme de culture scientifique moderne peut y trouver matière inépuisable soit à une méditation émerveillée et non, par moments, sans stupéfaction, soit à un décryptage plus ou moins pondéré ou aventureux. Le Coran, lui, invite, sans conteste ni ambiguïté, à la méditation.

« Quoi! Ne méditent-ils pas donc sur le Coran? Si celui-ci venait d'un autre que Dieu, ils y trouveraient une foule de contradictions » (IV, 82).

« Quoi! Ne méditent-ils pas donc La Parole? Est-ce parce qu'il leur est accordé ce qui ne fut pas donné à leurs premiers ancêtres? » (XXIII, 68).

« Voici un Livre que Nous avons fait descendre vers toi, un Livre béni pour que les hommes méditent sur ses versets

(âyâtih), et que se remémorent ceux qui sont doués de cœur » (XXXVIII, 29).

« Quoi! Ne méditent-ils donc pas sur le Coran? Ou bien sur certains cœurs y a-t-il des verrous? » (XLVII, 24).

Certains ulémas de formation théologique traditionnelle qui ne peuvent, et pour cause, être directement partie prenante dans le débat, apportent, avec plus ou moins d'enthousiasme ou de réserve, leur caution aux décryptages des hommes de science. On ne peut les citer tous. Les deux principaux promoteurs du Réformisme, M. Abdû (ϒ 1905) et son disciple Rashîd Riḍâ (ϒ 1936) sont, comme on peut s'y attendre, de fervents partisans de l'*i'jâz* scientifique, qu'ils évoquent dans leur commentaire [98] des deux versets suivants où les contemporains de Muḥammad sont mis au défi d'imiter le Coran : « Si vous êtes dans le doute à propos de ce que Nous avons fait descendre sur Notre Serviteur, produisez une sourate semblable. Appelez vos témoins en dehors de Dieu, si vous êtes véridiques. Si vous ne le faites pas – et vous ne le ferez pas – alors gare au Feu qui aura pour combustible les hommes et les pierres, et qui est tout prêt pour les incrédules » (II, 23-24). 'Abd al-'Aẓîm al-Zurqânî, professeur d'exégèse coranique à la Faculté de Théologie de l'Université al-Azhar du Caire, lui aussi est entièrement acquis à l'*i'jâz* scientifique [99].

Le Tunisien M.T. Ben Achour, dans son volumineux commentaire du Coran en 30 tomes, est beaucoup plus réservé. Certes, il ne repousse pas totalement l'exégèse scientifique du Coran. Il admet « la concordance *(al-tawfîq)* entre le sens coranique de certains versets avec la science [100] », et reconnaît volontiers que l'on découvre dans le Coran « des allusions *(ishârât)* à des vérités rationnelles et scientifiques que la raison humaine n'avait pas encore découvertes à l'époque de la Révélation [101] ». Dans la pratique il ne concède à l'*i'jâz* scientifique qu'une portée limitée et d'appoint, somme toute secondaire par rapport à l'*i'jâz* classique de facture linguistique et stylistique sur lequel il s'étend longuement dans son introduction et tout le long du commentaire. Il fait remarquer, en fin de commentaire et sans s'appesantir outre mesure, que les Versets XXI, 30

et XXXIX, 5 relèvent « des miracles scientifiques du Coran [102] ». Mais son commentaire des Versets LXXV, 3-4, et LV, 33-35 est d'une facture purement classique [103]. Pas la moindre allusion aux empreintes digitales ou à la conquête de l'espace. Pour lui, la scène évoquée dans les versets LV, 33-35 se situe dans l'Au-delà eschatologique, et relève de l'ordre du châtiment réservé aux impies.

Cette attitude de réserve, ou même de franche condamnation de l'*i'jâz* scientifique, a ses antécédents, et ses raisons. Ses raisons, c'est le Grenadin al-Shâṭibî (ϒ 790/1388) qui, dans ses *Muwâfaqât*, les exprime et les résume le mieux. Son argumentation de base s'appuie sur le fait que le Coran a été révélé au sein « d'une nation illettrée » *(fî qawmin umiyyin)* [104]. Il ne pouvait donc s'adresser à ses auditeurs que dans le langage qui leur est accessible [105], et qui ne dépasse par leur entendement [106]. En conséquence c'est une grave erreur que de fourrer dans le Coran « toutes les sciences des Anciens et des Modernes : sciences de la nature, philosophie, logique, onomatomancie *('ilm al-ḥurûf)* et toutes les branches du savoir plus ou moins similaires qui ont sollicité l'attention des chercheurs [107] ». Encore une fois, le problème du Coran et de la science, avec les argumentations pour et contre, n'est pas nouveau. Évidemment les adversaires d'al-Shâṭibî ont beau jeu de lui reprocher de faire fi de l'universalité de la Révélation coranique et de son caractère divin.

Des ulémas traditionnels contemporains ont exprimé les mêmes réserves, pour les mêmes raisons. Tel est le cas en particulier de Maḥmûd Shaltût, qui fut recteur d'al-Azhar, la plus célèbre université de théologie du monde musulman actuel. Il écrit : « Cette façon de considérer le Coran est sans aucun doute erronée. Elle est erronée car Dieu n'a pas révélé le Coran pour en faire un livre où il expose aux hommes les théories scientifiques, les arcanes des techniques, et les diverses branches du savoir. Elle est aussi sans aucun doute erronée car elle pousse ses partisans et ses amoureux à solliciter à l'excès le texte coranique au point de desservir l'*i'jâz*, et de choquer le bon sens. Elle est aussi erronée car elle expose le Coran à graviter dans

l'orbite des sciences en tout temps et en tout lieu. Or en matière de science il n'y a ni constance, ni permanence, ni opinion définitive. Il arrive que ce qui est aujourd'hui certitude, soit rangé demain parmi les légendes [108]. » Muḥammad al-Ghazâlî, l'une des figures dominantes des Frères musulmans et aujourd'hui président du Conseil scientifique de l'Université islamique de Constantine, n'est ni moins prudent ni moins sévère [109]. Enfin Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, un spécialiste de l'histoire de l'exégèse coranique, rejette, lui aussi, l'*i'jâz* scientifique [110].

Le danger de l'*i'jâz* scientifique qui, en voulant tout et trop prouver, finit par friser franchement le ridicule et dessert finalement la foi au lieu de la servir, est aussi dénoncé par des laïques : critiques littéraires, hommes de science et penseurs. Amîn al-Khûlî et sa femme Aïcha Abderrahman, qui signe Bint al-Shâṭî, sont tous deux professeurs de littérature à l'Université du Caire. Tous deux mènent une campagne résolue contre l'*i'jâz* « dit scientifique » en en montrant, y compris par le sarcasme, le caractère abrutissant pour l'esprit et destructeur pour la foi. Bint al-Shâṭî a consacré son ouvrage *al-Qur'ân wa-l-tafsîr al-'asrî (Le Coran et le commentaire moderne)* à la réfutation de Muṣṭafâ Maḥmûd [111]. Elle a beau jeu de souligner l'absurdité d'un genre qui aboutit, chez certains dont l'aventurisme ne connaît plus de limite, à découvrir dans le Coran des allusions à la géologie de la lune [112], ou à l'invention des avions à réaction [113]. Dans la sourate CXIII, 4 il est question de « celles qui soufflent *(naffâthât)* dans les nœuds », allusion à une pratique magique. Or l'arabe moderne a fait de *naffâtha* (pl. *naffâthât*) un nom pour désigner les avions à réaction. Conclusion : le Coran a annoncé les avions à réaction! On dérive en plein calembour.

Pour Amîn al-Khûlî il est aussi dangereux de faire concorder le Coran et la science que de les opposer. Il écrit : « Il suffit qu'on ne puisse relever dans le Livre Révélé aucun texte explicite qui s'oppose à une vérité scientifique [114]. » Un médecin égyptien qui a beaucoup médité sur le Coran, Muḥammad Kâmil Ḥusayn, est du même avis.

Les livres révélés, écrit-il, « n'ont aucune relation avec les sciences modernes, et il ne leur est préjudiciable en aucune façon de demeurer à l'écart de ces sciences [115] ». La science, fait-il remarquer [116], est en perpétuel mouvement. Le commentaire coranique qui se mettrait à sa remorque ne peut être qu'une girouette, d'où l'expression de « commentaire caméléon » (*al-tafsîr al-ḥarbawî* [117]) qu'il lui applique. Dr Âṭif Aḥmad qui, dans son *Naqd al-Fahm al-Aṣrî li-l-Qur'ân (Critique de la Compréhension moderne du Coran)*, réfute vigoureusement Muṣṭafâ Maḥmûd, va plus loin encore. La cause de l'*i'jâz* scientifique est pour lui perdue d'avance pour une raison fondamentale et toute simple : Le Coran et la Science, loin de concorder, s'opposent [118], car le Coran ne fait que refléter les connaissances de son temps [119], et toutes les concordances relevées par M. Maḥmûd sont forcées et ne résistent pas à la critique. De son côté Munawar Ahmad Anees, rendant compte de l'ouvrage de A.M. Soliman, *Scientific trends in the Qur'ân*, où l'auteur découvre, entre autres, que le Coran avait annoncé la télévision, ne peut se retenir de conclure : « Si la stupidité a besoin d'une illustration, Soliman a fait un merveilleux travail [120]. » Quant à M. Arkoun, il traite les lectures de l'*i'jâz* scientifique de « manipulations fantaisistes [121] », et Roger Garaudy écrit dans un ouvrage récent [122] : « Il serait profanatoire et vain de lire le Coran comme une encyclopédie contenant tout le savoir humain. »

Malgré toutes ces réserves, malgré les critiques et les sarcasmes, la vague qui porte l'*i'jâz* scientifique ne cesse de s'amplifier. Certains font remarquer que le terme *shahr* (mois) intervient, au singulier, exactement douze fois dans le Coran, et *yawm* (jour) 365 fois. Est-ce un hasard qui défie les grands nombres? On spécule aussi sur le nombre 19 et ses multiples, et on se livre à des recherches poussées sur ordinateur. Certains, dont le chef de file est l'ingénieur Rashâd Shaḥâta, approuvent et crient au miracle. Mais de vénérables ulémas, de la très vénérable université théologique al-Azhar du Caire, s'indignent [123]. Une psychiatre américaine, Dr Khadija A. Baqi, exerce son art en faisant appel au Coran, dirige des « Centres de Thérapie Coranique » à New York et en Californie, et organise, pour ses disciples, collègues et étudiants, des visites à des universités islamiques [124]. Il faut dire qu'en Amérique les soins médicaux à base de prières, y compris pour traiter des méningites, soins baptisés « Christian Science Healing », connaissent un franc succès, finissent quelquefois devant les tribunaux, et défrayent largement la chronique [125]. Dans ce contexte fébrile, où voisinent « les manipulations fantaisistes » et les interrogations d'hommes de science respectables et sérieux, Hind Chalbi, spécialiste des études coraniques et assistante à l'université de Théologie al-Zaytûna de Tunis, a senti la nécessité de faire le point dans un ouvrage de ton modéré et prudent : *al-Tafsîr al-'ilmî li-l-Qur'ân al-Karîm, bayna al-naẓariyât wa-l-taṭbîq* [126] *(Le Commentaire scientifique du Noble Coran : théories et pratique)*.

Entre-temps on ne compte plus les colloques et autres congrès consacrés à l'*i'jâz* scientifique du Coran, souvent avec le soutien moral et financier des autorités. En particulier à l'occasion du XV[e] siècle de l'Hégire fut organisé à Calcutta (Inde), du 29 au 30 janvier 1983, un imposant séminaire. De nombreuses communications furent consacrées au thème : « Coran et Science », y compris la médecine [127]. Le troisième congrès international pour les études coraniques, qui se tint à Rawalpindi Islamabad (Pakistan) du 22 au 27 novembre 1985, consacra une importante partie de ses travaux au thème : « Les problèmes du savoir moderne et la compréhension du Coran ». Du 23 au 26 septembre 1985 se tint au Caire, organisé par l'Ordre des Médecins, le premier congrès sur « L'*I'jâz* scientifique et médical dans le Noble Coran [128] ». L'année suivante fut marquée, au mois de mai, par l'ouverture à La Mecque, et sous les auspices de la Ligue du Monde Musulman *(Râbiṭat al-'Alam al-Islâmî)*, d'un important symposium sur « Les Miracles scientifiques dans le Noble Coran », symposium inauguré par le secrétaire général de la Ligue, Dr Abdullah Omar Naseef qui, dans son allocution d'ouverture, lança un vibrant appel aux universitaires et aux hommes de science musulmans pour qu'ils assument leurs responsabilités en inven-

toriant et en définissant la quantité énorme de connaissances scientifiques que recèlent le Coran et la Tradition [129]. La *Râbiṭa* a créé en son sein un département spécialisé dans l'*i'jâz* scientifique du Coran, dirigé par al-Shaykh 'Abd al-Majîd al-Zandânî. Cet organisme se vit confier la mission de mettre sur pied une « banque de données » *(bank li-l-ma'lûmât)* en la matière [130]. Enfin, le 18 octobre 1987, se tint une conférence, organisée par l'université islamique internationale d'Islamabad (Pakistan), qui eut encore à débattre « Des Miracles Scientifiques dans le Coran et la Tradition [131] ».

Notre approche : quelle clé ?

On rapporte qu'Albert Einstein (1879-1955) disait : « La science sans la religion est boiteuse »; et il ajoutait : « La religion sans la science est aveugle. » Lire, interpréter et méditer le Coran avec l'éclairage des sciences dont on dispose ici et maintenant est, comme on a essayé de le prouver, une tradition permanente au sein de l'Islam, une tradition qui a toujours eu ses partisans et ses adversaires, une tradition qui, aussi, a toujours oscillé entre la mesure et la démesure.

Toute approche a ses aberrations. Si certains partisans contemporains de l'*i'jâz* scientifique tous azimuts ont lâché la bride à leur imagination jusqu'au ridicule et au calembour, n'oublions pas que certains commentateurs anciens aussi, parmi les plus vénérés et les plus grands, avaient fourré dans leurs commentaires les légendes les plus absurdes et les plus puériles – souvent mises par surcroît sur le dos des pieux prédécesseurs – pour sacrifier au goût de leur époque et naviguer avec l'air du temps. Chaque époque a ses modes, ses engouements et ses tâtonnements. Sans parler des commentaires de veine mystique *(ṣûfî)* ou ésotérique *(bâṭinî)* où les mots perdent tout simplement leur sens et la raison ses droits. Pour endiguer en matière d'exégèse les débordements de la libre réflexion *(al-tafsîr bi al-ra'y)* qui, en bout de piste peut dérailler en pure passion *(hawâ)*, on

tenta d'imposer comme seul légitime – et à l'abri de l'erreur! – le *tafsîr bi al-athar*, c'est-à-dire le commentaire par accumulation des gloses attribuées aux Anciens, les Compagnons *(Ṣaḥâba)* du Prophète et leurs pieux Successeurs *(Tâbi'i)*. Mais que sont les gloses *(athar)* des Anciens, si ce n'est la représentation construite, et sacralisée *a posteriori*, de leur présumé *ra'y* ou *hawâ?* Ainsi contre le grouillement sans fin, et souvent douteux, des idées, on n'imagina d'autre remède que l'extincteur ou l'étouffoir. En vain d'ailleurs. Pour dénoncer la sacralisation indue, et en tout état de cause illusoire et stérilisante, des Anciens, Abû Ḥanîfa (ϒ 150/767) disait : « Ils ne sont que des hommes, et nous aussi nous sommes des hommes. » Sans minimiser en rien le mérite de nos prédécesseurs, cette formule nous la faisons nôtre.

En effet il n'y a pas un seul genre de spéculation qui soit, parce qu'œuvre d'homme, à l'abri des errances et des excès. La liberté créatrice et innovatrice est à ce prix, comme toute liberté. Si donc toute recherche peut et doit être critiquée, aucune ne doit être, *a priori*, condamnée, ou pire, interdite. En conséquence, sans être partie prenante dans un domaine auquel ni notre formation ni notre orientation ne nous préparent, nous refusons, par principe et au nom de la liberté de la recherche, toute condamnation tranchante et dogmatique de l'*i'jâz* scientifique dans sa globalité. Nous refusons en effet, au nom du respect que nous devons à l'autre, de considérer tous ceux qui travaillent dans cette direction – et ils sont, comme on l'a vu, légion aujourd'hui – comme de fieffés imbéciles. Nous constatons seulement, en ce qui nous concerne, que si certaines propositions suscitent, par leur sérieux et les compétences de leurs auteurs, au moins l'intérêt et la réflexion, d'autres, par contre, aventureuses et formulées, avec une assurance qui n'est qu'une déconcertante et désarmante naïveté, par des amateurs sans connaissance ni science ni préparation adéquate, rejoignent les fantaisies de veine populaire de toujours.

Dans notre approche du Coran nous devons d'abord nous éviter la cécité par *jahl*. Le *jahl* est un terme qui en arabe

évoque à la fois les idées complémentaires d'ignorance et de suffisance ombrageuse et arrogante. La suffisance est aveugle. Le *jahl* est l'ignorance de fait de la pensée iconologique à base de représentations concrètes qui ignore la matérialité de certaines données; et il est l'opacité fonctionnelle, par écran de suffisance interposée, aux questionnements des autres, et à ceux du Monde physique et métaphysique. Les cœurs sont alors comme verrouillés (XLVII, 24). Nous avons donc pris la précaution de prêter une oreille attentive et critique aux autres. Mais nous ne sommes disposés, au nom même de cette liberté d'écoute et de recherche que nous défendons chez les autres, et que nous revendiquons pour nous-mêmes, ni à nous laisser aliéner par ce que nous considérons comme un dangereux aventurisme, ni à troquer non plus nos cerveaux contre ceux des Pieux Anciens. Dieu nous parle toujours à l'instant présent, un instant nourri du Savoir mouvant et grandissant du mouvement du Temps. C'est toujours un Moi nouveau situé dans l'Espace-Temps qui reçoit la Révélation.

L'impératif *Iqra'* qui annonce le premier Verset-Signe de la Révélation – « *Iqra'* au Nom de Ton Seigneur » (XCVI, 1) – et qui marque la *Descente (Nuzûl)*, non la création *(khalq)*, du Coran, se conjugue au Présent Absolu de la présence divine. Il est le ***Présent-Antérieur*** de l'irruption de l'ultime Révélation dans le continuum de l'histoire; le ***Présent-Immédiat*** de la Lecture-Témoignage du locuteur qui intériorise la Parole dans l'Ici-et-Maintenant de sa relation référentielle au Référent-Auteur – « Ton Seigneur » – ; et il est le ***Présent-Futur*** de la permanence du Commandement *(Amr)* vécu par la *Umma*. L'impératif coranique est un continuum qui ne connaît pas la discontinuité artificielle du temps historique débité en tranches. Le mode de « l'Impératif coranique » n'a qu'un seul temps : le Présent. « Lis *(iqra')* le Coran comme s'il est descendu sur toi », nous commande la Tradition. L'Espace-Temps de la Révélation n'est pas celui de la césure, mais celui du continuum dynamique. Dieu ne cesse de se révéler dans le Présent sans cesse présent.

Le Commentaire *(tafsîr)* aussi ne peut avoir qu'un seul

Espace-Temps : le Présent de l'Ici-et-Maintenant du commentateur *in situ*, qui récapitule le Présent-Antérieur de l'expérience communautaire, et s'ouvre sur le Présent-Futur d'une postériorité qui est présence ininterrompue de la Parole dans le Présent de Demain. Le Commentaire, en tant qu'*ijtihâd*, effort humain de pénétration du Sens, est un. Il ne remplace pas la Parole, et n'en épuise jamais le sens. Il poursuit toujours le sens. Il n'y a pas de savoir présent qui ne s'appuie en effet sur un savoir antérieur, et ne prépare un savoir futur. Notre code, ou notre clé de lecture du Coran est donc ce Présent de l'Ici-et-Maintenant qui intègre l'antériorité, ou l'antécédent du Référent *(al-sanad)*, ainsi que la postériorité en aménageant l'ouverture sur le Demain. L'une des caractéristiques fondamentales de la culture musulmane, tant qu'elle fut vivante, a toujours consisté à s'insérer dans la continuité dynamique du Référent scientifique *(tawâṣul al-Sanad al-'ilmî)*. Notre clé de lecture coranique consiste donc en une organisation de la chaîne des signifiants, ou du décryptage des signes *(Âya)*, qui exclut à la fois les césures et l'immobilisme.

Disons aussi, parce que cela ne va pas de soi, que nous sommes pleinement et lucidement engagé dans notre foi. Qui est-ce qui d'ailleurs, le fard à part, n'est pas engagé dans un sens ou dans l'autre? Nous puisons donc notre inspiration, ouvertement et clairement, dans la foi, une foi qui est, d'une façon insécable, conviction, témoignage et praxis. Doit-on ajouter sans passéisme ni fermeture? Mais pas toutefois une foi de salon, ou un vernis culturel aujourd'hui bien coté sur le marché. Cela doit être dit car on ne se sait plus très bien de nos jours de quelle couleur est l'encre qui coule des plumes dites musulmanes, et qui souvent ne le sont que culturellement. Et encore! La désislamisation [132], souvent rampante, est bien plus subtile que la déchristianisation.

Nous sommes à l'ère de la civilisation post-industrielle, et déjà installés dans l'après-modernité. Tout le savoir est en passe d'être informatisé. Toute clé de lecture des textes sacrés doit tenir compte de ces évolutions irréversibles. Le tout tient dans le comment. Pour sûr on ne peut plus lire

comme on lisait, et bientôt on ne pourra plus lire comme nous lisons. Et pourtant tout se tient. C'est le même mouvement qui emporte la même courroie dès les origines. Seulement ce mouvement est toujours plus accéléré. *Sunnat Allah.* Telle est la mécanique incontournable à la fois physique et psychique, mise en place par Dieu pour impulser le Monde. Les sciences, toutes les sciences, pas seulement celles du langage ou celles dites humaines, sont dans notre monde d'aujourd'hui, plus encore que par le passé, des clés nécessaires pour ouvrir le Sens. Dès lors le *tafsîr,* eu égard à la diversification prodigieuse des sciences et à leur expansion exponentielle, ne peut plus être œuvre individuelle, ni œuvre définitive. Bon gré mal gré nous ne pouvons pas couper les fils qui nous connectent au monde, un monde sans cesse autre, dans notre lecture du Coran. Nous ne pouvons chasser Dieu de Son Œuvre pour le cloîtrer dans des Sanctuaires-Musées, et continuer à lire le Coran comme si rien n'avait changé. L'Islam a aujourd'hui un besoin vital d'une authentique *École coranique* moderne ouverte à toutes les sciences. Autant dire, dans l'état actuel des choses, qu'elle relève pour le moment plutôt du rêve. Mais inéluctablement elle viendra.

Cela ne signifie pas qu'il faut mettre au rebut les anciens commentaires. Le recours aux anciens commentaires demeure nécessaire. Non pour y chercher, comme certains pensent encore, l'ultime et définitive vérité, une vérité figée, mais parce que ces commentaires, en dehors de leur valeur informatrice et historique irremplaçable, nous permettent de nous situer dans un rapport de fidélité dynamique avec notre patrimoine communautaire et notre Tradition. Toutes les lectures historiques, malgré le caractère tardif et peu crédible des ouvrages consacrés aux « circonstances de la révélation » *(asbâb al-nuzûl),* tous les décorticages philologiques, syntaxiques, et plus largement linguistiques opérés par les Anciens au ras du texte, sont des préalables absolus pour débroussailler le champ sémantique, et éviter les errances et les extravagances. Beaucoup a été fait par nos prédécesseurs d'une façon qui force souvent l'admiration.

Leur effort doit être, non oblitéré, mais intégré et poursuivi avec les nouveaux outils dont nous disposons.

En conséquence, dans le débroussaillement du champ sémantique, tous les apports des sciences modernes, celles du langage, qui pratiquement n'ont pas encore fait leur entrée sur le terrain, celles de l'homme *in situ* historique et en tension évolutive, tout comme celles qui explorent son milieu écologique ou son enveloppe cosmique, sont autant de préparations exigées par la nature même de la Parole coranique qui se situe au cœur même de l'Être dans toutes ses dimensions et tous ses questionnements physiques et métaphysiques. Mais toutes ces sciences ne sont fécondes, dans une perspective de foi, que si elles se limitent à leur rôle de propédeutique, de clés pour ouvrir le Sens, ou le Signe, sans jamais se boucler sur elles-mêmes et s'institutionnaliser en une fin en soi qui se substitue à la Parole, la manipule, la récupère ou l'escamote.

Toute approche du Coran doit donc tenir compte du fait qu'il est, par la lecture permanente des Signes à laquelle il nous invite, une révélation continue, une révélation qui ne cesse de se révéler à mesure que l'Univers se révèle à nous. Le Coran nous commande d'observer et de lire *(iqra').* Or comment observer et comment lire, tout lire, sans science. Est-ce avec des cerveaux vides, ou qui datent? « Lis » est le coup d'archet qui mit l'Ultime Révélation en mouvement. « Lis » est un impératif intégral, sans restriction, qui véhicule le premier commandement du Seigneur à son dernier Messager, et à travers lui à tous les récipiendaires du Message, à leur tour locuteurs-transmetteurs. De locuteur en locuteur le Message, avec l'impératif qui le sous-tend, s'appuie sur un Référent oral non discontinu qui s'origine dans Le Seigneur, l'Auteur du Livre et Le Créateur qui par « la plume », instrument de fixation et de capitalisation du Savoir, « a enseigné à l'homme ce que l'homme ne savait pas » (XCVI, 5). L'Omniscient continue à enseigner, comme Il a toujours enseigné, et l'homme continue à apprendre, et il continuera toujours à apprendre. Le Coran ne contient aucune science, et il nous invite à lire *(iqra')* et à écrire par la plume toutes les sciences, et

c'est en ce sens, comme Ghazâlî en a eu l'intuition, qu'il les englobe toutes.

Telle lecture de l'Univers, y compris celui de notre Monde intérieur dont nous commençons à découvrir les archives et que nous cherchons déjà à manipuler, nous révèle et nous dévoile Dieu. A cette lecture « fruitive » nous invite le Coran. Telle autre le cache et le voile au point de nous le faire nier. Dans un cas comme dans l'autre, l'homme demeure libre. La foi est liberté. La science est en effet neutre. Selon la disposition du cœur, ouvert et à l'écoute (L, 37; XXII, 46; etc.), ou sourd et verrouillé (VII, 179; XLVII, 24; XXII, 46; etc.), un cœur qui dans le vocabulaire coranique n'est pas une pompe d'irrigation du corps, la science mène à Dieu ou en détourne. « Ceux qui révèrent le plus Dieu, parmi Ses serviteurs, ce sont surtout les savants » (XXXV, 28). Pas tous les savants, bien sûr! Dans le Signe certains ne voient que le signifiant et ne saisissent pas le signifié ou ne s'y intéressent guère. Ils s'imposent, en s'interdisant le *pourquoi,* un *jahl* qui n'est pas ignorance, mais inaptitude ou refus arrogant d'écouter le questionnement métaphysique qui articule le rapport de notre Être-là dans le Monde avec le Signe. Or, plus nous sondons aujourd'hui l'Univers, plus nos esprits sont confondus par l'ampleur de sa mystérieuse harmonie. Des pages éblouissantes s'offrent à notre lecture. « Béni soit Celui qui a créé sept cieux superposés *(ṭibâqan).* Tu ne vois dans la création du Miséricordieux aucune inégalité. Tourne donc les yeux! Vois-tu quelque fissure? Puis tourne de nouveau les yeux, deux fois encore! Ta vue reviendra vers toi lassée, épuisée » (LXVII, 3-4). Lorsqu'il y a ouverture du Cœur, et pas seulement curiosité de l'intelligence, l'éblouissement du savant ouvre la voie vers Dieu.

Dans la lecture de l'Univers – et la science est-elle autre chose que cette lecture? – aucune page n'est réservée, aucune investigation n'est taboue. Les « biogénètes » qui cherchent à fabriquer la vie ont dans Abraham un illustre prédécesseur. Abraham, le symbole même de la remise volontaire, confiante et inconditionnelle de soi entre les mains du Miséricordieux, a demandé en effet au Créateur,

« pour rassurer parfaitement [son] cœur », comment prend forme la vie, ou le retour à la vie : « Seigneur! Montre-moi comment Tu ressuscites les morts » (II, 260). Dieu ne dit pas non. Il accéda à son désir. Le oui de Dieu à Abraham est un oui à toute l'humanité animé par le désir soutenu et incompressible, désir qui ne peut que provenir de Dieu, de percer le mystère de la Vie. Dans cet ordre d'idée l'âme *(rûḥ),* principe spécifiant de vie et de survie, a toujours préoccupé l'homme. A La Mecque on interrogea à ce sujet le Prophète, non sans le secret désir de l'embarrasser. Et c'est Dieu qui répond : « On t'interroge sur l'âme *(rûḥ).* Dis : l'âme relève de l'ordre *(amr)* de mon Seigneur. Et il ne vous a été donné que peu de science » (XVII, 85). Encore une fois Dieu ne dit pas non à la question. Il ne fit pas non plus « un exposé scientifique » pour résoudre le problème de la nature de l'âme. Là n'est pas le propos du Coran. Soulignons aussi que le Coran ne prend à son compte, comme c'eût été facile, aucune théorie – et il y en avait! – sur la nature de l'âme. C'est à l'homme, par « la lecture » *(iqra')* et « la plume » *(qalam),* d'aller, souvent en tâtonnant et en se trompant, de découverte en découverte, et d'élaborer laborieusement et patiemment la science. Le verset en question, et c'est ce qui nous intéresse, ne ferme pas la porte devant cette élaboration difficile et ponctuée d'erreurs, y compris à propos de l'âme, c'est-à-dire de la pensée qui, réfléchie sur elle-même, tente de démonter son propre mécanisme. Dans le champ du Savoir, qui relève de la lecture et de la plume, il n'y a pas d'enclos réservé à Dieu. C'est ainsi du reste que fut perçu le verset par les anciens commentateurs. M. T. Ben Achour (ϒ 1973) écrit : « La majorité des ulémas *(al-'ulamâ'),* théologiens et faqîhs, parmi lesquels Abû Bakr b. al-'Arabî [ϒ 543/1148] dans *al-Qawâṣim* et al-Nawawî [ϒ 671/1277] dans *Sharḥ Muslim,* sont d'avis que ce verset ne détourne pas *(lâ taṣuddu),* les savants de prendre l'âme comme objet de recherche [133]. » En fait les musulmans, philosophes, théologiens et exégètes – Râzî en discute longuement dans son *Tafsîr* [134] – se sont beaucoup intéressés à la nature de l'âme et ont tenté d'en élucider le mystère. Que nous enseigne le

Coran? D'abord que l'âme, sur le plan qui est celui de la Révélation, relève de l'ordre du Seigneur. Elle est le trait d'union entre l'homme et Dieu. C'est par l'âme que l'homme s'élève vers Dieu, qualifié de *al-Rûḥ al-A'ẓm,* l'Âme, ou l'Esprit Suprême. Le mot *rûḥ* connote en arabe les idées d'âme, d'esprit et de souffle. Et si l'homme est capable de concevoir l'Absolu, de s'élever par son âme, ou son esprit, vers Dieu, c'est que Dieu avait insufflé en lui quelque chose de Son rûḥ. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant. Le Coran nous apprend aussi, sans fermer la porte aux investigations des hommes de science, que le problème est difficile, et que de toute façon notre science humaine est, et demeurera toujours peu de chose, c'est-à-dire une marche sans cesse asymptomatique, comparée au Savoir total et infaillible de l'Omniscient. Il nous donne une salutaire leçon d'humilité, bien nécessaire pour tempérer la propension de l'homme à la suffisance, homme qui, durant toute son histoire, fut toujours prompt à se gargariser de science, même lorsque celle-ci était balbutiante et toute approximative. « Et au-dessus de tout homme de science, il y a l'Omniscient » (XII, 76). Entre les deux, l'homme de science et l'Omniscient, lorsque le cœur n'est pas « verrouillé », s'établit un rapport d'intimité fait d'amour et de révérence (XXXV, 28; verset déjà cité).

Bien entendu, et on ne le dira jamais assez, le Coran n'est pas un livre de science. Il faut seulement toujours le lire, et le méditer, avec science et compétence. Le Coran est « Signes évidents » *(Âyât muḥkamât),* et immédiatement perceptibles, Signes qui constituent le noyau central du Livre *(Umm al-Kitâb),* « et d'autres ambigus » (*mutashâbihât;* III, 7) qui ne livrent pas immédiatement et aisément leur sens. Il va de soi que la méditation sur ces Signes, *muḥkamât* et *mutashâbihât,* doit être sans cesse actualisée. On ne médite pas de la même manière sur ces Signes aux premières décennies de la Révélation et au XX^e siècle. Au risque de nous répéter, disons que Dieu parle toujours au présent, et Sa Parole doit être reçue dans l'écoute du moment, avec les préoccupations et les interrogations du jour, et aussi avec toutes nos conquêtes intellectuelles. On

ne doit rejeter aucune clé qui ouvre le sens d'un Livre qui demeure cependant, et ceci est essentiel, exclusivement *Hudan li-Nâs, Guidance pour les Hommes* (II, 185), un livre qui nous invite, sur Terre, à gravir la Voie ascendante, qui mène au Ciel. « Que ne s'engage-t-il [l'homme] sur la Voie ascendante? Or qu'est-ce donc que la Voie ascendante? C'est libérer un captif, ou encore nourrir, un jour de famine, un parent orphelin, ou un indigent dans le dénuement; c'est, en outre, être enfin de ceux qui ont la foi, de ceux qui s'exhortent mutuellement à la constance, de ceux qui s'exhortent mutuellement à la mansuétude » (XC, 12-17). Le chemin du Ciel passe par l'amour des hommes et la foi en Dieu.

Notre approche consistera donc à explorer ce qui dans le Coran constitue, et a toujours constitué, une source d'inspiration et d'exemplarité pour les hommes qui y cherchent une guidance *(hudan),* une lumière, un soutien et une espérance, c'est-à-dire un pôle d'harmonie de la totalité matérielle et spirituelle de leur Être-là dans le Monde. Le Coran est en effet un Message qui révèle Dieu à l'homme, et ce faisant il révèle l'homme à lui-même. L'homme n'est pas qu'une poignée de boue qui retourne à la boue. Au niveau terrestre il est cela, bien des fois il n'est dramatiquement que cela. L'anthropologie et les sciences dites humaines s'arrêtent à ce palier. Au niveau de la foi l'homme n'est que transitoirement un corps corruptible car, par vocation, il est beaucoup plus qu'une poignée de matière évoluée. Le Coran, avec tous les livres Célestes qui l'ont précédé et qu'il confirme, rappelle à l'homme sa dignité singulière, et l'engage sur la Voie ascendante *(al-'Aqaba),* celle qui par l'amour des hommes, par la constance et la mansuétude mène à l'accomplissement final en Dieu. Cette voie prend son point de départ sur la planète Terre, avec la première naissance à la vie consciente, libre et responsable. Elle aboutit, par une ultime naissance qui est mort de notre support matériel et périssable, à la Vie sans fin et en plénitude dans le retour à Dieu. La Vie est en effet une : il n'y a pas de coupure entre la Terre et le Ciel. C'est

sur Terre que nous naissons à l'Éternité. C'est sur Terre que commence le voyage vers le Ciel.

Nous ne traiterons pas ici de la gestation de l'homme dans la Matrice de la Terre, gestation douloureuse qui, par le mûrissement spirituel, prépare à la deuxième naissance à la Vie éternelle. Cela fera l'objet, si Dieu le veut, d'un ouvrage à part où nous tenterons de voir comment le Coran, dans notre bout de chemin sur Terre, « guide vers la Voie la plus droite » (XVII, 9), celle qui, au milieu des imperfections et des périls, équilibre le mieux le temporel et le spirituel, envers et avers de notre singulière dimension d'homme. Ici nous nous interrogerons d'abord sur notre dimension d'homme. Et c'est au Coran que nous poserons cette question.

LA VOCATION DE L'HOMME

Récite le Coran comme s'il est descendu sur toi
– Ḥadîth

Un univers qui a du sens et un sens

L'une des clés du Coran, sinon la première clé, consiste à y déchiffrer d'abord quelle est la vocation de l'homme. Pourquoi l'homme? D'où vient-il? Que fait-il sur la planète Terre? Où va-t-il? Pour toutes ces questions le Coran a des réponses.

Pour l'Islam, et toutes les formes de foi sont *Islâm*, c'est-à-dire remise de soi entre les mains du Miséricordieux, l'Univers n'est pas un hasard absurde. Il a du sens et un sens, et l'homme y a une vocation privilégiée et singulière. Dieu, dans le Coran, nous rappelle d'abord que la vocation de l'homme n'est pas que de ce monde; que notre vie sur terre, si importante soit-elle, n'est sur le plan de la durée, et eu égard à l'éternité qui nous attend, que peu de chose : « Un jour, ou une fraction de jour » (XXIII, 113). Et Il nous interpelle ainsi : « Croyez-vous donc que Nous vous avons créés en vain *('abathan)*, et que vers Nous vous ne seriez pas de retour? » (XXII, 115).

Dieu est l'alpha et l'oméga de l'Univers. De Lui procède la création, et vers Lui converge le retour. Cette idée est axiale dans le Coran, et une multitude de versets l'expriment. « Le dieu jouant aux dés [1] » n'est pas celui du Coran.

Dieu sait ce qu'Il veut, et Il a un Plan sur l'homme. Il ne joue pas. Citons : « Nous n'avons pas créé le Ciel et la Terre, et tout ce qui est entre les deux, par jeu. Si Nous avions voulu chercher un divertissement, Nous l'aurions pris en Nous-Même, à supposer que Nous ayons voulu agir ainsi » (XXI, 16-17; la même affirmation dans XLIV, 38; voir aussi LXXXVI, 14). Commentant le premier de ces deux versets Cheick si Boubakeur Hamza écrit : « La création a donc un but : ce n'est ni l'effet du hasard ou d'un accident, ni un divertissement pour Dieu. Ce but mystérieux relève de Lui [2]. » Le Coran insiste sur le sérieux de la création, qualifiée douze fois de *ḥaqq* (VI, 73; X, 5; XIV, 19; XV, 89; XVI, 3; XXIX, 44; XXX, 8; XXXIX, 5; XLIV, 39; XLV, 22; XLVI, 3; LXIV, 3). Or le *ḥaqq*, qui connote les idées de justice, de juste, de vrai, de vérité et de réel, est l'antinomique du *bâṭil* où s'interpénètrent les concepts de faux, d'injuste, d'erroné, de vain et d'illusoire. Dieu affirme : « Nous n'avons pas créé le Ciel et la Terre, et tout ce qui est entre les deux, en vain *(bâṭilan)*. C'est ce que présument les incrédules. Malheur aux incrédules qui s'exposent au Feu! » (XXXVIII, 27; voir aussi III, 190-191, où est développée la même idée). Dans une perspective coranique l'univers où se meut l'homme n'est ni hasard, ni vanité, ni gratuité. Il n'est pas une structure *sui generis* mue par une chaîne infinie de déterminismes laplaciens, tout état étant expliqué et déterminé nécessairement par un état qui lui est antérieur – jusqu'à quand? –, ni un hasard absolu et imprévisible surgi par accident de je ne sais quelle mécanique des « sauts quantiques ». Ni le déterminisme laplacien ni le probabilisme des « sauts quantiques » ne permettent de résoudre l'énigme de l'univers. Aussi Karl Popper intitule-t-il son « plaidoyer pour l'indéterminisme » *L'Univers Irrésolu*. L'Univers demeure en effet « irrésolu » tant qu'on se refuse à admettre une volonté, une *mashî'a* qui lui est extérieure et qui, en toute liberté, l'impulse dans le sens qu'elle désire, un sens qui n'est ni vanité, ni pure gratuité *(bâṭil)*. L'Univers, dans lequel nous nous mouvons de plus en plus en profondeur, a été créé en effet « en toute vérité » *(bi-l-ḥaqq)* : il a une finalité que

l'homme, en se fiant seulement à certaines apparences, a tendance à oblitérer et à occulter.

La finalité de l'Univers est-elle d'être homocentrique? A-t-il été fait de telle sorte que la vie y apparaisse et parvienne, par la biosélection, à son plein accomplissement dans l'homme? Cette question n'est plus aujourd'hui saugrenue pour la science au nom du sacro-saint principe qui refuse toute explication d'un fait en termes de finalité. Des physiciens sérieux, à partir entre autres de la disproportion vertigineuse entre les échelles humaine et cosmique, de l'ordre de 10^{25}, s'interrogent et n'écartent plus l'hypothèse finaliste : « Lorsque nous regardons l'univers et identifions les multiples accidents de la physique et de l'astronomie qui ont travaillé de concert à notre profit, tout semble s'être passé comme si l'univers devait, en quelque sorte, savoir que nous avions à apparaître [3]. » Un projet, baptisé « principe anthropique » est ainsi introduit comme paramètre explicatif possible d'un Univers qui, à mesure qu'on le connaît mieux, ne peut plus être réduit à un chaos accidentel dépourvu de sens et mû par le hasard. La notion tragique de hasard, héritée de la pensée grecque, notion dans laquelle se nourrissent l'absurde et le désespoir, est aujourd'hui sérieusement remise en cause. Le darwinisme simpliste de la sélection anarchique par le jeu de mutations aveugles et sans dessein, darwinisme fondé sur des apparences encore mal maîtrisées et insuffisamment intégrées, n'est plus la religion exclusive de la science qui a dépassé le stade des observations rudimentaires. Un zoologiste de renom, Rémy Chauvin, n'hésite pas à lire dans l'évolution un dessein [4]. Or tout le Coran, en tant que Signes *(Ayât)*, est une invitation pressante et sans cesse rappelée (III, 191; VII, 185; X, 101; XIII, 2-3; XVI, 11; XXIX, 20; XLV, 3-6, 13; L, 6) d'observer, et de réfléchir sur cet univers dont la création n'est pas *bâṭil* mais *ḥaqq*. Le Coran agit comme un révulsif intellectuel qui, en suscitant le questionnement, s'efforce de tirer les hommes de leur somnolence spirituelle et de leur intérêt exclusif pour les apparences sensibles de l'Ici-et-Maintenant. « Ils connaissent une apparence de la Vie Immédiate; et combien sont-ils indifférents à la Vie

Future! Quoi! N'ont-ils donc pas réfléchi en leur for intérieur? Dieu n'a créé les Cieux, la Terre, et tout ce qui est entre les deux qu'en toute Vérité *(bi-l-Ḥaqq)*. Le tout pour un terme déterminé. Or combien d'hommes sont incrédules quant à la rencontre de leur Seigneur! » (XXX, 7-8; voir aussi XLVI, 3). Dans l'Univers qui est le nôtre le *Dieu des fourmis et des Étoiles* a un dessein qui semble bien être axé sur l'homme, un homme bien de ce monde, mais pas exclusivement limité à ce monde.

La création de notre Univers – Cieux, Terre et tout le reste – a été conçue « pour un terme déterminé ». Allusion à la mort et à la résurrection? Oui, sans doute, comme cela ressort de la suite du verset. Mais s'agit-il exclusivement de cela? Le « terme déterminé » n'est pas seulement imparti à l'homme, mais à tout l'Univers qui le porte et qui semble bien avoir été proportionné pour lui donner naissance : la fin terrestre de l'homme est aussi celle du système qui permit son apparition. Le Coran est très clair là-dessus. On y lit : « [Les heureux] ne seront pas attristés par la Grande Frayeur; et les Anges les accueilleront ainsi : " Voici le Jour qui vous a été promis. " Le Jour où Nous plierons le Ciel comme on plie les écrits scellés d'un sceau. De même que Nous avons procédé à la première création, de même Nous la renouvellerons. Telle est Notre promesse. Nous la tiendrons » (XXI, 103-104). L'expression « Dieu commence la Création, puis la renouvelle » *(Allâhu yabda 'u al-Khalqa thumma yu'îduhu)* revient six fois dans le Coran (X, 4, 34; XXVII, 64; XXIX, 19; XXX, 11, 27). Elle réfère sans nul doute à la résurrection de notre espèce en tant que composante privilégiée de l'Univers, et peut-être aussi en tant que but de cet Univers si l'on admet « le principe anthropique » comme hypothèse explicative des proportions de notre monde.

Mais s'agit-il exclusivement de la résurrection de l'homme? *Al-Khalq*, impulsé, puis renouvelé, c'est toute la Création. Par ailleurs Dieu est qualifié dans le Coran quarante-deux fois de « Seigneur des Univers » *(Rabbu al-'Âlamîn* [5]*)*. Parmi ses quatre-vingt-dix-neuf plus Beaux Noms [6] figurent *al-Mubdî* (Celui qui impulse ou commence)

et *al-Mu'îd* (Celui qui recommence ou renouvelle). Ne sommes-nous pas dès lors en droit de nous poser cette question : notre Univers qui, selon une théorie aujourd'hui largement répandue parmi les astrophysiciens, a été *impulsé* par un Big Bang déclenché il y a quatorze milliards d'années, arrivera-t-il à son « terme déterminé » *(ajal musammâ)*, une fois le programme réalisé, par un autre Big Bang, celui de la Fin? « Il assujettit *(sakhkhara)* le soleil et la lune; chacun vogue jusqu'à un terme déterminé » (XIII, 2; XXXI, 29; XXXV, 13; XXXIX, 5). Le Coran nous laisse l'impression que l'Univers est programmé, pour réaliser un dessein sérieux, et que le programme est minutieusement minuté.

Notre Univers est-il unique, le premier et le dernier, sans rien avant et après? Ou plutôt a-t-il été *précédé* par quelque chose dont on ne peut avoir la moindre idée, et sera-t-il *recommencé* sous une forme qui dépasse notre entendement par *al-Mubdî wa-l-Mu'îd*, Celui qui Commence et Recommence – sans cesse? – dans un *Kun*, un *Fiat* de création continue? Qui peut répondre à cette question? Sans anticiper sur les découvertes largement hypothétiques, mais après tout envisageables et possibles, et sans laisser vagabonder notre imagination dans le flou des sciences-fictions, retenons et méditons ces versets :

« Certes! La rigueur de ton Seigneur est redoutable.
Il est, Lui, qui commence [la création] et la recommence *(yubdi'u wa yu'îd)*.
Il est, Lui, l'Absoluteur *(al-Ghaffâr)* et l'Affectueux *(al-Wadûd)*.
Le Maître du Trône, le Glorieux.
Il réalise immanquablement ce qu'Il veut » (LXXXV, 12-16).

Denise Masson rend les deux termes *al-Ghaffâr al-Wadûd* par : « Il est celui qui pardonne; celui qui aime les hommes. » Malgré la rigueur redoutable – et inévitable? – la Création, *al-Khalq*, non seulement de notre Univers et de notre espèce, mais plus largement dans un infini absolu, est-elle un geste permanent d'un Infini Amour, un Amour

sans cesse renouvelé?! Le sens de l'Univers, ou des Univers, est-il l'amour de l'Absoluteur et de l'Affectueux pour Sa création? La Foi répond oui. Elle n'est pas désespoir nourri d'absurde. « Seuls les incrédules désespèrent de l'Esprit de Dieu » (*Rûh Allâh;* XII, 87; voir aussi XV, 56; et XXXIX, 53).

L'homme dans le flux du Vivant : « Qui se connaît, connaît son Seigneur *(ḥadîth)* »

L'homme, dans le flux ou le grouillement du Vivant, est-il, du moins à l'échelle de notre planète et de notre galaxie, le but délibéré de la création? Y était-il dès le stade prébiotique un projet en puissance qui devait immanquablement se réaliser, et continue à se réaliser, d'abord au bout d'une série vertigineuse de combinaisons moléculaires et d'auto-complications codées qui ne pouvaient pas ne pas donner naissance à la vie qui, dans un second temps et à travers une chaîne infinie de prodigieuses mutations programmées, devint prête à recevoir l'Esprit dans l'homme? Rien dans le Coran ne nous interdit de répondre positivement à cette question.

Mieux, le Coran nous ordonne d'explorer la Terre à la recherche de l'origine de la vie. Citons : « Ne voient-ils donc pas comment Dieu commence la Création, puis la recommence? Cela, pour Dieu, est aisé. Dis : Parcourez donc la Terre, et voyez comment Il a commencé la Création *(bada'a al-Khalqa).* Puis Dieu fait/fera naître l'ultime naissance. Dieu, sur toute chose, est Tout-Puissant » (XXIX, 19-20). Nous avons traduit ces deux versets au ras du texte pour éviter, autant que cela se peut, d'y introduire la moindre distorsion interprétative préconçue. Or, on ne peut plus clairement, ces versets impliquent – et c'est ce qui importe le plus ici – qu'il est possible, par une exploration strictement humaine et à notre portée, de découvrir « le comment » du début de la Création. Création de l'homme? Oui, bien sûr! Mais pas seulement de l'homme, auquel il n'est pas fait référence explicitement, et encore moins

exclusivement dans les deux versets. Il y est question de *Khalq* dans l'absolu et d'une façon générale, l'homme, bien entendu, inclusivement. Dieu nous invite donc, invitation souvent répétée [7], à partir à la découverte du « comment » *(kayfa)* de la Création tout court. Le percutant *iqra'* (lis) qui annonce le premier Verset-Signe de la Révélation, et qui est immédiatement associé, dans le troisième verset, à l'« On ne peut plus Généreux *(al-Akramu)* qui enseigne par la plume » (XCVI, 2-3), sous-tend tout le texte coranique. La plus grande générosité faite à l'homme par l'« On ne peut plus Généreux » n'est-elle pas la Science?

« Puis Dieu fait/fera naître *(yunshi'u)* l'ultime naissance. » Qu'est-ce que « l'ultime naissance »? Où situer cette « ultime naissance », couronnement d'un processus engagé il y a des milliards d'années? Le verbe *yunshi'u* est à un temps qui couvre le présent et le futur – d'où notre traduction – comme il peut exprimer un duratif a-temporel, ce qui implique un processus sans cesse en développement, en cours et en devenir. Sur Terre seulement? En un mouvement d'hominisation de plus en plus poussé – pourquoi en effet l'évolution s'arrêterait-elle? – par exemple par une exploitation plus intégrale des capacités de nos cerveaux encore largement sous-exploités? Ou pas seulement sur Terre? Est-ce alors en un accomplissement ultime et final dans un Au-delà extra-terrestre?

Sommes-nous en train de dériver sur le radeau du concordisme? Il faut dire d'abord que le concordisme est un phénomène strictement occidental né, au milieu du XIX^e^ siècle, du choc subi par la pensée chrétienne, modulée par la Genèse, lorsqu'elle fut brutalement confrontée avec les données de plus en plus affinées et précises de la paléontologie et de l'anthropologie. Le jésuite Teilhard de Chardin (1881-1955), paléontologiste et philosophe, fut, avec mesure, concordiste et évolutionniste. Le concordisme connut son apogée, en Occident, au milieu de ce siècle, juste après la Deuxième Guerre mondiale, avant de se calmer, pour être finalement abandonné sous l'influence du Saint-Siège, et particulièrement de Pie XII (1939-1958) qui souligna le caractère particulier de la Bible – qui groupe

des genres littéraires très variés – et spécialement de ses onze premiers chapitres consacrés à la Genèse. On cessa donc de faire concorder, ou d'opposer, la Bible et la Science. Rupture d'un vieux et long mariage devenu intenable, ou plutôt régime de séparation. La Science est le bien de César.

Le problème se pose différemment au sein de l'Islam. Dieu nous commande expressément d'explorer la Terre – ce commandement [8] intervient treize fois dans le Coran – et de réfléchir sur l'Univers. Nous ne pouvons pas donc ne pas inclure dans notre méditation sur le Coran les résultats de nos explorations et de nos réflexions, c'est-à-dire nos connaissances du moment et *in situ*. Sans jamais absolutiser nos connaissances, bien entendu. Elles ont varié, et sont toujours susceptibles de varier. La lecture du Coran est un approfondissement continu, lecture par des hommes faillibles. Explorer et méditer, quitte à se tromper, est toujours préférable à la cécité devant le Signe. Cette exploration, risquée et tâtonnante, mais *vivifiante*, n'est d'ailleurs pas nouvelle : elle est bien ancrée dans notre Tradition. Le Coran ne fut jamais lettre morte. Notre lecture du Coran, aujourd'hui et comme s'il était descendu sur nous, c'est-à-dire avec nos connaissances actuelles, n'est donc pas moins légitime que celle des anciens commentateurs, avec les connaissances de leur temps... y compris les légendes et des données de veine franchement populaire. Dieu nous parle de plus en plus clairement à mesure que nos regards deviennent plus pénétrants et nos esprits plus lucides.

« Quand donc Nous le récitons [le Coran], suis-en la récitation. Ensuite Il nous incombe de l'élucider » (LXXV, 18-19).

Après avoir « dicté » le Coran, Dieu, à mesure que l'homme devient plus lucide, ne cesse de l'élucider.

Par ailleurs si certaines données bibliques et coraniques, en fait en petit nombre, se recoupent, sans jamais coïncider totalement, le Coran ne reproduit pas pour autant la Bible, particulièrement pas la Genèse : en effet, si le Coran authentifie les Anciennes Écritures, il les rectifie aussi (V, 48). Bref, si le concordisme de tous poils est absurde et ridicule,

l'obscurantisme obstiné, lui, est mortel. Nous ne pouvons pas lire le Coran comme si rien n'avait changé, et comme si la science n'existait pas. Le divorce évite bien les querelles, mais il est stérilité. Certes aussi la science peut se tromper, et nous pouvons, à sa suite, nous tromper. On l'a dit et il est bon de le redire encore : la science avance vers la vérité par la rectification successive des erreurs. C'est une marche, et toute marche est une série de chutes successivement rattrapées, c'est-à-dire des chutes qui permettent quand même d'avancer et d'aboutir à des acquis définitifs. L'« On ne peut plus Généreux », qui a privilégié l'homme par la Science, ne l'a pas condamné à tourner en rond dans un labyrinthe sans issue. Bien sûr! La Vérité ne se laisse cependant pas saisir aisément et une fois pour toutes, dans le creux de la main. Avec humilité toute méditation sur le Coran doit en tenir compte. Et après tout commentaires et méditations passent, et La Parole, elle, reste, toujours neuve, infiniment vraie et féconde.

Le Coran n'est ni un cours ni un exposé scientifique sur l'évolutionnisme. Mais une lecture évolutionniste du Coran est parfaitement cohérente et possible. L'évolutionnisme est du reste, dans la culture arabo-musulmane, une vieille tradition [9] qui remonte au moins jusqu'aux Frères de la Pureté *(Ikhwân al-Ṣafâ')*, c'est-à-dire au IVe/Xe siècle. Voici, à titre d'exemple, ce qu'écrivait Ibn Khaldûn (ϒ 1406) il y a déjà six siècles :

« Le règne animal s'étend ensuite, et ses espèces se diversifient. Finalement l'évolution créatrice progressive aboutit à l'homme, doué de la raison et de la réflexion. On s'élève à ce stade à partir du monde des singes qui réunissent la sensation et la perception, mais qui n'ont pas atteint, en acte, la réflexion et la raison. C'est à partir de là en effet que commence le premier stade de l'homme; et à ce point aussi on atteint l'extrême limite à laquelle peut tendre notre observation [10]. »

Les déductions d'Ibn Khaldûn et de ses prédécesseurs relevaient davantage de l'intuition que de l'observation scientifique précise et détaillée. Ce qui importe donc le

plus c'est qu'ils n'avaient trouvé dans le Coran aucun obstacle à les formuler. Du singe, Ibn Khaldûn sautait à l'homme doué de « réflexion et de raison ».

Avant le milieu du XIX[e] siècle on ignorait en effet encore tout des étapes intermédiaires, celles du pithécanthrope et du sinanthrope, de l'homme habile et de l'homme dressé *(homo erectus)*, avant d'arriver enfin à l'*homo sapiens*. On estime aujourd'hui que des ancêtres assez proches de l'homme existaient sur terre il y a deux millions d'années, et que l'*homo sapiens*, notre vrai aïeul, ne fit son apparition que depuis moins de 100 000 ans. Aïeul unique (monogénisme), ou des aïeuls (polygénisme)? A partir d'éléments trop dispersés dans le temps et dans l'espace, avec des lacunes énormes, les résultats de la paléontologie et de l'anthropologie baignent encore dans les incertitudes des brumes épaisses du passé. Il semble toutefois qu'il y a un consensus pour admettre que notre espèce descend d'un même phylum.

Nos origines plus lointaines plongent, jusqu'au vertige, dans un passé encore plus brumeux et plus incertain. La vie aurait apparu, au fond des mers, il y a deux ou quatre milliards d'années. Elle aurait mis beaucoup de temps avant de gagner la terre ferme, tout récemment, il y a seulement 350 millions d'années. Situé ainsi à la pointe extrême d'un processus fantastique, et de toute évidence orienté, quoi donc l'homme? Jean Hamburger, de l'Académie des Sciences et de l'Académie Nationale de Médecine, a pu intituler l'un de ses ouvrages : *Un jour, un homme... cet arrière-neveu de limace qui inventa le calcul intégral et rêva de justice.* Un autre de ses ouvrages nous projette, avec l'accélération de la science et de l'histoire, dans un futur peut-être encore plus fabuleux et plus vertigineux que le passé. Il porte ce titre simple où se mêlent l'espoir et la frayeur : *Demain. Les Autres.* Quels *Autres?* Ceux qui naîtront de l'évolution auto-programmée qui se poursuit, ou ceux qui sortiront des éprouvettes des manipulations génétiques, c'est-à-dire d'une évolution finalement maîtrisée, accélérée et contrôlée par l'homme? Cette dernière perspective, certes inquiétante, n'est pas fatalement et

nécessairement horrifiante. La foi, nous l'avons dit, n'est pas désespérance. Elle fait confiance à l'« On ne peut plus Généreux » qui, avec la plume a donné à l'homme la Science.

Que nous dit, maintenant, en substance le Coran? Remarquons d'abord qu'on n'y trouve rien qui puisse être évoqué en faveur de la fixité des espèces. En particulier l'expression « selon leur (ou son) espèce », qui intervient six fois dans la Genèse (1:21, 24 et 25) pour caractériser la création à part de chaque espèce animale – grands serpents, gent ailée, êtres vivants, bestiaux, bestioles et bêtes sauvages –, n'y figure nulle part.

Voici ce que nous dit le Coran de la création à ses deux niveaux : cosmologique et biologique.

– « Les incrédules ne voient-ils donc pas que les Cieux et la Terre constituaient un tout homogène *(ratqan)?* Nous les avons découpés *(fa-fataqnâhumâ)*. Et de l'eau *(min al-mâ')* Nous avons fait tout ce qui est vivant. Comment donc pouvaient-ils ne pas croire? » (XXI, 30). La méditation sur les Signes devrait en effet conduire l'homme, en toute saine logique lorsque son cœur n'est pas « verrouillé », de l'incrédulité, qui pouvait éventuellement le tenter et en fait le tente toujours plus ou moins à un moment ou à un autre de sa vie, à la fois qui est sa vocation naturelle d'être parvenu au stade de la raison et de la réflexion. Par ailleurs le Coran insiste, par huit fois, sur le fait que l'Univers cosmologique est né d'un acte initial de *séparation* ou de rupture (VI, 14, 79; XXI, 56; XII, 101; XIV, 10; XXXV, 1; XXXIX, 46; XLII, 11). Cette idée, généralement oblitérée dans les traductions, est exprimée par le verbe *faṭara* ou le participe actif *fâṭir* qui sont banalement rendus par les traducteurs par « créer » et « créateur », et qui tous deux évoquent la notion de rupture par choc violent. Est-ce le Big Bang?

– L'Univers biologique, lui, est né, dans une deuxième phase, de l'eau. « Dieu a créé tout animal de l'eau *(min mâ'in)*. Parmi ces animaux il en est qui se meuvent sur le ventre, certains se meuvent sur deux pattes, et d'autres sur quatre. Dieu crée ce qu'Il veut. Dieu est tout-puissant sur

toute chose » (XXIV, 45). Le Coran affirme ainsi l'origine aquatique [11] de la vie. Dans tout cela rien qui puisse contredire nos connaissances les plus sûres.

Dans le flux du vivant, créé de l'eau et sorti de l'eau, les diversifications, par auto-complication orientée et adaptation sélective au milieu, sont-elles apparues par des séparations *(faṭara)* successives, c'est-à-dire par mutation? L'idée de séparation s'exprime dans le Coran à partir de la racine *f. ṭ. r* dont le sens prégnant, bien attesté par les anciens dictionnaires, évoque les notions de rupture, de fissure, de déchirure, de fendage, ou de brisure violente. Or le verbe *faṭara* est lié à la création, ou à l'apparition de l'homme dans cinq versets :

– « Ils diront : qui nous rappellera à la vie? Dis : Celui qui vous a créé par séparation *(faṭarakum)* une première fois déjà » (XVII, 51).

– Les magiciens à Pharaon : « Ils dirent : Nous ne te préférerons pas aux Preuves qui nous ont été données, et à Celui qui nous a créés par séparation *(faṭaranâ)*. Décide donc comme tu entends » (XX, 72).

– Le Prophète Hûd à son peuple : « Ô mon peuple! Je ne vous demande pour ma peine aucun salaire. Mon salaire n'incombe qu'à Celui qui m'a créé par séparation *(faṭaranî)*. Êtes-vous donc dépourvu de raison? » (XI, 51).

– « Pourquoi n'adorerais-je pas Celui qui m'a créé par séparation *(faṭaranî)*, et vers qui vous serez ramenés? » (XXXVI, 22).

– « Et considère quand Abraham dit à son peuple : Je suis innocent de ce que vous adorez. Je n'ai d'autre Dieu que Celui qui m'a créé par séparation *(faṭaranî)*. C'est Lui qui me guidera » (XLIII, 26-27).

Les traducteurs, faute de mieux, rendent unanimement le verbe *faṭara* par « créer », qui se dit exactement en arabe *khalaqa*, et qui, on s'en doute, intervient dans le Coran un nombre considérable de fois. Une nuance capitale, que nous avons essayé de réinsérer tant bien que mal, se trouve ainsi évacuée par la distorsion inévitable dans toute traduction et par simplification réductrice. En effet *faṭara* introduit,

dans la notion générale de création exprimée par le verbe *khalaqa*, une nuance supplémentaire d'émergence à l'existence, *à partir de quelque chose qui existait déjà*, par une sorte de fendage. Ce verbe, lié à la création de l'homme, nous autorise donc à penser que cette création s'opéra par une séparation à partir d'un tronc commun, séparation qui assura la différenciation qui fit la spécificité de la nature humaine, que le Coran (XXX, 30) désigne justement par le terme *fiṭra*, dérivé de *faṭara*. La *fiṭra* de l'homme, qui consacra sa création, c'est-à-dire son apparition à l'aval du flux du vivant qui le portait dès les origines et dont il est l'aboutissement et la finalité, ne serait donc rien d'autre que la consécration de sa vocation spécifique et singulière, vocation qui fut, comme nous le verrons, scellée au niveau ontologique.

Rien donc n'empêche un musulman d'admettre que toutes les formes de vie sont parentes, et que l'homme soit, selon l'expression de Jean Hamburger, l'arrière-neveu d'une limace. Il y a dans cette perception de la Vie comme un flux qui portait l'homme, et qui devait en accoucher, une bonne clé pour une lecture cohérente et intelligente du Coran sans sollicitation aucune du texte. Pour Dieu toutes les formes de vie sont même si parentes qu'il emploie le même terme, *umma* (pl. *umam*) qui signifie communauté, pour désigner les différentes espèces animales, l'homme y compris. « Il n'est bête sur terre, ni volatile volant de ses ailes qui ne constituent des communautés comme les vôtres *(umamun amthâlukum)*. Nous n'avons rien omis dans Le Livre. Puis tous comparaîtront devant leur Seigneur » (VI, 38).

Que nous dit encore le Coran? Il nous dit que notre création est passée « par des phases successives » (*khalaqakum aṭwâran*, LXXI, 14), et que l'Univers entier, symbolisé par ce qui est le plus visible, la lumière de la lune et la chaleur du soleil, était préparé par sa structure pour l'accueillir et la favoriser, « comme une plante » – ce qui nous rappelle le principe anthropique –, jusqu'au parachèvement final, après périssement du support corporel cor-

ruptible, dans une Résurrection qui n'est peut-être qu'une ultime mutation à la Vie Totale et infinie.

« Pourquoi donc désespérez-vous de la Grandeur magnanime *(waqâran)* de Dieu?
Alors qu'Il vous a créés par phases successives.
Ne voyez-vous pas comment Dieu a créé sept cieux superposés *(ṭibâqan)?*
Il y a placé la lune comme une lumière, et Il a placé le soleil comme un flambeau.
Et Dieu vous a fait pousser de terre comme une plante.
Puis Il vous y fera retourner, et vous en sortira immanquablement » (LXXI, 13-18).

Wa qad khalaqakum aṭwâran (LXXI, 14). Commentant ce verset, Cheick si Boubakeur Hamza écrit : « Phases successives, *ṭawr,* de la même racine dérive le terme *taṭawwur* (évolution). De là à traduire cette expression par " à la suite de plusieurs évolutions ", il n'y a qu'un pas. Mais on nous soupçonnerait sans doute de trop solliciter le texte et de vouloir prétendre que la théorie évolutionniste a une référence dans le Coran. Pour l'exégèse classique, l'interprétation de ce passage est la suivante : Dieu a créé l'homme à l'origine ou première phase, d'argile, puis dans une seconde phase d'une goutte de sperme, transformé en grumeau de sang, puis en chair [12], etc. » Personne ne songerait à reprocher à Cheick si Boubakeur Hamza sa prudence. Passe aussi que les anciens n'aient vu dans les *aṭwâr* que les deux phases expressément mentionnées dans le Coran (XXII, 5; et XXIII, 12-16), l'argile d'un côté, puis la gestation intra-utérine de l'homme de l'autre, c'est-à-dire l'amont et l'aval du *taṭawwur* (évolution), le point de départ et l'aboutissement du flux de la Vie. Ils ignoraient tout de l'abîme des phases intermédiaires. Mais nous? Pourquoi figer notre méditation sur le Coran. Pourquoi ne pas remarquer, dans le passage que nous avons cité, que la création de l'homme est placée sous le Signe de la Grandeur magnanime *(Waqâr)* de Dieu, c'est-à-dire de l'Amour souverain du Créateur, pour la créature maîtresse du système mis en place? Et aussi de l'Espérance. Dieu ne veut pas que l'homme s'abîme dans le désespoir. Pourquoi ne pas remarquer également que la création « par phases successives » *(aṭwâran),* création qui fit *pousser* l'homme « de terre comme une plante » – est-ce une phase? –, a apparemment nécessité, pour que l'opération réussisse et aboutisse, toute une harmonie cosmique symbolisée par les rôles respectifs dévolus à la lune et au soleil? Pourquoi enfin nous interdire de lire le Coran avec nos évolutions dans la phase *(ṭawr)* de l'Ici-et-Maintenant de notre existence? En vertu de quoi? En vertu de la conviction qui veut que le Coran soit une production socio-culturelle dont la seule lecture « scientifique » et valable ne peut être qu'anthropologique, c'est-à-dire par la seule référence aux idées prévalant à l'époque où Muḥammad le « composait ». A partir de cette pétition de principe de facture parfaitement dogmatique, et de la surdité consécutive à l'actualité permanente du Message, toute anticipation de ce Message sur son époque – anticipation qui naturellement peut être évoquée en faveur de son caractère universel et divin – est immédiatement évacuée avec horreur comme une insoutenable et irrecevable absurdité. A l'intérieur du système c'est logique. Or nous avons dit que ce système n'est pas le nôtre, et que nous ne sommes pas sourds à la Présence toujours présente du Message. Nous nous situons sur le bord diamétralement opposé, et c'est à partir de ce bord que s'exerce notre écoute et notre réflexion.

A l'amont de la création de l'homme « par phases successives » se trouve donc l'argile, c'est-à-dire une matière « préparée » à donner la vie. Cette idée s'exprime dans le Coran dans plusieurs versets : Adam, dont le nom dérive en arabe, comme en hébreu, d'une racine sémitique qui réfère à la surface du sol, est créé de « terre » (*turâb :* III, 59; XXII, 5; XXX, 20; XXXV, 11; XL, 67), ou « d'argile » (*ṭîn :* VI, 2; XXXII, 7), ou « d'argile fine » (*sulâla min ṭîn :* XXIII, 12), ou d'une « argile durcie » (*ṭînin lâzibin :* XXXVII, 11), ou d'une « glaise comme la poterie » (*ṣalṣâl ka-l-fakhkhâr :* LV, 14), ou enfin d'une « glaise d'un limon fétide » (*ṣalṣâl min ḥama'in masnûn :* XV, 26 et 28). Qu'est-ce que cela signifie? Est-ce une façon de dire que la matière aussi était passée par plusieurs phases *(aṭwâr),*

et avait reçu une série de préparations adéquates et successives avant qu'elle ne devînt apte à donner naissance au premier élément vivant? De toute évidence l'homme n'est pas une poterie. Mais de toute évidence aussi il est matière évoluée issue de la Terre. Il était en somme en puissance dans la matière qui savait qu'elle devait lui donner naissance, et qui de ce fait s'engageait dans un processus d'autocomplications programmées qui devait aboutir au premier acide aminé, constituant essentiel de la matière vivante, qui s'était formé à la surface du sol, qui se dit en arabe *adama.* Adam était dans cet *adama.* Avant d'être l'enfant d'un couple, né du croisement d'un ovule et d'un spermatozoïde, il fut longtemps, très longtemps, une parcelle de vie conçue directement dans la matrice de la Terre. La Terre en était enceinte, et répondait aux stimulations comme si elle le savait.

Les codes qui avaient, de proche en proche et par phases, commandé et orienté *sans erreur* et dès les origines les mutations fantastiques et successives qui devaient, au bout de la chaîne du Vivant, assurer son apparition, obéissaient ainsi sans nul doute à un Projet. Du *hasard,* cher à Jacques Monod [13], ne peut naître en effet que le chaos des avortements, sans *nécessité,* qui ne peut être vectrice que si elle est intelligente, c'est-à-dire le contraire du hasard. Or Dieu se définit justement comme Celui qui a tout programmé, tout calculé. A la question du Pharaon, « Quel est donc votre Seigneur? », Moïse répond : « Notre Seigneur est Celui qui a donné à toute chose sa forme, puis a orienté » (XX, 50). Ailleurs il est encore précisé : « Il est... Celui qui a tout créé, et a tout soigneusement dosé » (XXV, 2). L'idée de « dosage » précis, en vertu d'un « pouvoir » particulier *(qaddara),* « dosage » et « pouvoir » qui permettent de réunir les conditions requises pour que la création se développe dans le sens voulu, et que se réalise le but recherché, s'exprime avec insistance dans le Coran. « Toute chose, Nous l'avons créée conformément à un dosage déterminé » (LIV, 49), nous dit Dieu avec Majesté. On peut aussi traduire, comme Régis Blachère, *bi-qadarin* par : « selon un décret ». Quelle que soit la traduction adoptée,

on ne peut élaguer l'idée d'un programme élaboré d'avance, et réalisé en vertu d'un pouvoir exceptionnel, et en fonction d'un dosage. Dans *bi-qadarin* il y a tout cela [14]. Dieu est en effet Celui qui « d'une goutte de sperme a créé l'homme selon un dosage précis » (LXXX, 19), en un mot Il est « Celui qui a tout dosé, puis orienté » (LXXXVII, 3). La racine *q.d.r.,* liée à la création d'une façon générale (VI, 96; X, 5; XXXVI, 38-39; XLI, 12), et à celle de l'homme en particulier, connote, outre les notions de puissance et de pouvoir, celles d'un dessein prédéterminé – donc d'un Plan –, de norme, de dosage, d'évaluation, de proportion et d'équilibre. Dieu qui a tout créé par *qadar,* est le Tout-Puissant Architecte qui a tout programmé, et mis en place les codes qui doivent assurer la réalisation du programme. Or tout s'était passé comme si les mutations successives apparues au sein du flux du Vivant étaient orientées vers un but lointain : l'homme. Comment ne pas penser qu'elles travaillaient par *qadar* et dans le sens du *qadar?* Le Coran, lu comme s'il était descendu sur nous dans un aujourd'hui sans cesse actualisé, s'éclaire davantage et révèle mieux son sens à la lumière de nos acquisitions scientifiques les plus sûres. Mais la science ne peut aller plus loin. Pour monter davantage en amont, et mieux saisir la vocation exceptionnelle et vertigineuse de l'homme, but de la vie sur notre planète, il nous faut maintenant passer au niveau ontologique.

Niveau ontologique : l'homme projet en Dieu

Avec le niveau ontologique nous abordons le domaine du *ghayb,* de l'invisible, un domaine que l'œil de l'observation, c'est-à-dire de la science, ne peut scruter. Nous sommes désormais en plein sur le terrain de la foi, une foi qui n'est pas pour autant aveugle à la raison : elle va seulement plus loin et au-delà du champ cognitif que celle-ci scrute et balaie de ses phares. Il n'y a pas en effet de foi sans raison. On n'est plus, heureusement pour tous, au temps où le triomphalisme rationaliste, encore pimpant et fringant d'in-

fantilisme scientiste, ne voyait dans la foi que débilité mentale. Quoique certains... Passons! Disons donc qu'éclairée, et armée de raison, la foi fait quand même ce que la science ne peut faire : elle traverse le pont du *ghayb*. Dans cette traversée notre guide sera tout naturellement le Coran. Nous noterons au passage que ce que le Coran nous dit de la création de l'homme, et qui ne contredit pas ce que la science découvre chaque jour davantage et mieux, nous donnerait une raison supplémentaire, s'il en était besoin, de nous fier à notre guide coranique pour ce qu'il nous fait découvrir à un niveau supérieur que nous ne pouvons – il serait sûrement présomptueux d'ajouter *pas encore*, mais qui sait! – ni scruter ni contrôler. Mais après tout, et encore une fois, qui sait? La parapsychologie, qui étudie les phénomènes métapsychiques, est encore aujourd'hui dans l'enfance, et ne nous apprend rien de sûr et d'incontesté sur l'âme humaine, qui « procède de l'Ordre de Dieu » (XVII, 85). En sera-t-il toujours ainsi demain? Pour l'instant seuls les mystiques ont pu faire l'*expérience du Soi* [15], mais leur expérience, ou leurs expériences, ne sont pas convaincantes pour tous. Et le rationalisme – bien sûr! – les explique à sa manière.

Donc, à partir de ce moment, nous prenons la question là où la science l'abandonne d'une façon, disons, provisoirement définitive. Nous nous appuierons désormais exclusivement sur le donné révélé qui, parce que divin et révélé, n'est ni une structure mythique et gratuite ni un pléonasme superfétatoire, mais un mode cognitif spécifique et complémentaire qui va plus loin que la science immédiate du visible. Les sciences de l'homme, qui peuvent constituer, une fois situées à leur juste place, une excellente propédeutique pour l'approfondissement du donné révélé, n'épuisent pas en effet l'homme. Créé de matière, ce que personne ne conteste, l'homme n'est pas réductible à sa matière constitutive. Il n'est réductible ni à son enveloppe, ni à la mécanique complexe de son cerveau que l'intelligence artificielle essaie de décoder et de reproduire, ni au cocon de son milieu, tout simplement parce qu'il n'a pas surgi du hasard, mais s'enracine en Dieu. L'homme est objet de

connaissance, mais il n'est pas seulement objet, il est surtout le sujet connaissant et élaborant la connaissance; il est le regard qui regarde autour de soi, se regarde en soi, et se tourne vers l'au-delà du là et du soi. C'est ce triple regard qui donne à l'homme la totalité de sa cohérence. Le mutiler du « regard au-delà », c'est le priver de son axe de cohérence. Bref, se borner au regard que porte « le comment » sur l'immédiatement visible, c'est, par le refus du Signe qui permet par « le pourquoi » de regarder au-delà et plus loin, choisir la surdité au questionnement axial, et la cécité. Le Prophète s'adressait ainsi à ses auditeurs : « Des appels à la clairvoyance vous sont parvenus de la part de votre Seigneur. Qui est clairvoyant, l'est pour soi-même. Qui est aveugle, l'est contre soi-même. Quant à moi, je n'ai sur vous aucune tutelle [16] » (VI, 104; voir aussi VI, 50; X, 42; XIII, 16; XXII, 46; XXVII, 81; XXX, 52-53; et XLIII, 40). Sans exercer, à notre tour, aucune tutelle sur personne, nous allons suivre les appels coraniques à la clairvoyance pour mieux cerner la vocation de l'homme, l'étendue de sa dignité exceptionnelle, et la nature de sa mission.

Le projet de créer l'homme ne fut pas sans remous au niveau ontologique. Voici comment le Coran relate cet événement.

1. XXXVIII, 71-74, période mecquoise, trente-huitième Sourate dans l'ordre chronologique de la révélation.

« Et lorsque Ton Seigneur dit aux Anges : Je vais créer un être humain d'argile. Lorsque Je l'aurai harmonieusement constitué, et que J'aurai insufflé en lui de Mon Esprit, tombez en prosternation devant lui. – Les Anges, tous, en leur totalité, ensemble se prosternèrent. Sauf Iblîs, qui s'enfla d'orgueil, et fut du nombre des incrédules. »

2. VII, 11, période mecquoise, trente-neuvième Sourate dans l'ordre chronologique de la révélation.

« Oui! Nous vous avons créés. Puis Nous vous avons modelés. Puis Nous dîmes aux Anges : Prosternez-vous devant Adam! Ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblîs qui ne fut pas parmi les prosternés. »

3. XX, 116, période mecquoise, quarante-cinquième Sourate dans l'ordre chronologique de la révélation.

« Et lorsque Nous dîmes aux Anges : Prosternez-vous devant Adam! Ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblîs qui refusa. »

4. XVII, 61, période mecquoise, cinquantième Sourate dans l'ordre chronologique de la révélation.

« Et lorsque Nous dîmes aux Anges : Prosternez-vous devant Adam! Ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblîs qui dit : Quoi! Moi me prosterner devant celui que tu as créé d'argile? »

5. XV, 28-31, période mecquoise, cinquante-quatrième Sourate dans l'ordre chronologique de la révélation.

« Et lorsque Ton Seigneur dit aux Anges : Je vais créer un être humain d'une argile crissante extraite d'un limon fétide. Lorsque Je l'aurai harmonieusement constitué, et que J'aurai insufflé en lui de Mon Esprit, tombez en prosternation devant lui. – Les Anges, tous, en leur totalité, ensemble se prosternèrent. Sauf Iblîs qui refusa d'être parmi les prosternés. »

6. XVIII, 50, période mecquoise, soixante-neuvième Sourate dans l'ordre chronologique de la révélation.

« Et lorsque Nous dîmes aux Anges : Prosternez-vous devant Adam! Ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblîs, qui était du nombre des djinns [17], et il se révolta contre l'ordre de Son Seigneur. »

7. II, 30-34, première Sourate de la période médinoise.

« Et lorsque ton Seigneur dit aux Anges : Je vais établir sur Terre un Vicaire. Ils dirent : Quoi! Vas-tu y établir quelqu'un qui y sèmera le désordre et y répandra le sang? Alors que nous, nous glorifions Ta louange, et proclamons Ta sainteté. Le Seigneur dit : Je sais ce que vous ne savez pas. – Dieu enseigna à Adam tous les noms, puis il fit défiler tout ce qu'ils désignent devant les Anges, et leur dit : Indiquez-moi les noms de tout ceci, si vous êtes véridiques! Ils répondirent : Gloire à Toi! Nous n'avons aucune science en dehors de ce que Tu nous as enseigné. C'est Toi seul, l'Omniscient, le Sage. – Le Seigneur dit alors : Ô Adam! Indique-leur leurs noms. Et quand celui-ci les en eut instruits, le Seigneur reprit : Ne vous ai-je pas dit que Je connais le mystère des Cieux et de la Terre, ainsi que ce que vous laissez voir comme ce que vous tenez secret? – Et lorsque Nous dîmes alors aux Anges : Prosternez-vous devant Adam! Ils se prosternèrent, à l'exception d'Iblîs, qui refusa, s'enfla d'orgueil, et fut du nombre des incrédules. »

Dans des termes plus ou moins identiques, et sous une forme plus ou moins concise ou élaborée, le Coran consacre à l'événement sept passages, dont six sont d'époque mecquoise et un seul classé dans une sourate médinoise. Dieu n'était pas seul. Les Anges, et Iblîs qui avait un statut à part parmi eux, existaient déjà. Le Ciel n'était pas vide, et la création était déjà largement amorcée. L'harmonie régnait alors. Il y avait un mode d'être qui excluait le Mal. Les Anges glorifiaient Dieu et proclamaient Sa sainteté. Dans ce concert d'harmonie, un être énigmatique et singulier désigné du nom d'Iblîs – peut-être un emprunt au grec et une contraction de *diabolos* [18] – avait cependant reçu le privilège redoutable et à double tranchant de pouvoir désobéir. Iblîs était le libre arbitre, un libre arbitre si réel qu'il pouvait aller jusqu'à la rébellion effective contre Dieu. Il préfigurait en somme la dimension la plus fondamentale de l'homme, au destin duquel il allait être associé dès les origines. Créé de feu, il occupait une position intermédiaire entre les Anges créés de lumière, et l'homme fait de terre. Il n'était ni transparence totale à Dieu ni opacité primitive qui ne pourra accéder à l'Absolu que lorsqu'elle sera animée par l'Esprit. Dans la Création Iblîs était, potentiellement et en puissance, le défi. Il était virtuellement le hiatus ou la dissonance latente qui, le moment venu, allait rompre l'harmonie première, et faire surgir le Mal comme rançon de la liberté, et comme critère nécessaire de sa réalité et de l'efficience de son exercice. Avec l'irruption du libre arbitre, s'introduisit dans le système un mouvement non contrôlé qui provoqua en son sein une rupture d'harmonie. Le Mal naquit.

Aussi le projet de Dieu de créer l'homme avait-il scandalisé les Anges. Comment Dieu pouvait-il créer un être susceptible, de par sa nature particulière, de semer le désordre et de répandre le sang? Comment Dieu pouvait-

il offrir au Mal, virtuellement latent en Iblîs, la fissure par laquelle il puisse se manifester, alors que l'harmonie régnait dans un Univers de transparence qui chantait la gloire du Seigneur et proclamait Sa sainteté? La question demeure, et elle est toujours sans réponse. Ou plutôt elle a reçu de la subtilité et de l'ingéniosité des hommes trop de bonnes réponses, pour qu'il y en ait une vraiment bonne, définitive et décisive. D'ailleurs Dieu ne répondit pas à la question des Anges angoissés et interloqués. Il se limita à faire remarquer : « Je sais ce que vous ne savez pas. » Ce n'est pas une réponse. Autrement dit le Mal qui, bien sûr, n'est pas sans explications ponctuelles au ras de l'agir humain quotidien, demeure fondamentalement le secret bien gardé de Dieu. La vocation de l'homme est de vivre dans un constant et dramatique face-à-face avec Iblîs – l'autre face du soi? – avec « le tentateur qui furtivement susurre dans les poitrines des hommes » (CXIV, 4-5) les mauvaises pensées génératrices de désordre et d'effusion de sang.

L'homme est ainsi un scandale et une énigme, même pour les Anges, les êtres les plus proches de Dieu. Il est le vecteur porteur du meilleur et du pire. Il est coincé entre Iblîs qui le tire vers le pire, et les Anges qui se sont prosternés devant lui, en une prosternation qu'il se doit de justifier et de mériter. Dieu l'a façonné avec soin, « dans les meilleures proportions » (XCV, 4). Il n'est pas dit dans le Coran, comme dans la Genèse (I, 26), qu'il l'a créé à son image [19]. Mais Dieu insuffla en lui « de Son Esprit [20] ». Ainsi dans tout homme il y a quelque chose de divin. Si l'homme n'est pas donc réductible à son réceptacle de matière, c'est parce qu'il n'est que subsidiairement matière. Il est plus esprit que matière. Il y a en lui une étincelle divine qui éclaire et transfigure son opacité argileuse, opacité qui n'est pas sans tenter de prévaloir. En ce sens l'homme est supérieur aux Anges qui sont seulement lumière, c'est-à-dire seulement transparence à Dieu. L'opacité argileuse, qui peut faire écran à Dieu au point de ne plus jurer que par la matière positive et le matérialisme qui s'y enlise, et le souffle de l'Esprit qui le rend capable de s'ouvrir à l'Absolu, coexistent en lui. Un destin complexe, singulier

et déroutant. Il a dérouté les Anges et déroute maints savants. L'homme est argile et Esprit, et en son essence plus Esprit qu'argile.

Nos sciences positives fouillent l'argile. Aucune objection de principe contre cette démarche. Bien au contraire. Le Coran ne nous invite-t-il pas à ouvrir les yeux sur l'univers astral, minéral, végétal et animal? Il nous exhorte à plonger nos regards dans tous les horizons et en nous-mêmes (XLI, 53). Argile, l'homme ne peut en effet être saisi en dehors de son enveloppe et de son environnement. Il est, et il est en situation. Les sciences, toutes nos sciences, celles dites humaines et les autres, celles dites exactes et quel que soit leur degré plus ou moins provisoire ou relatif d'exactitude, issues de l'homme, convergent toutes en définitive, quel que soit le cheminement de leurs trajectoires, vers l'homme. Toutes les sciences sont anthropocentriques. Il est absurde de mettre leur valeur en doute. Le Coran nous dit que la foi est clairvoyance et écoute. Chaque jour, même à travers leurs inévitables tâtonnements, incertitudes et contradictions, les sciences nous révèlent quelque chose de l'homme fouillé dans ses arcanes biologiques, depuis ses gènes jusqu'au système complexe de son psychisme, comme dans son comportement individuel, qui se réduit comme une peau de chagrin, ou social, de plus en plus pesant et envahissant, ainsi que dans les manipulations, à forte dose de media et d'informatique, auxquelles il est soumis et dans lesquelles il est piégé. A l'homme rouage, va-t-il succéder l'homme robot? Bref, en nous aidant à mieux nous examiner sous toutes nos coutures, et en libérant les forces potentielles dont nous sommes porteurs, les sciences sont susceptibles de nous aider à mieux découvrir et à réaliser plus sûrement notre vraie vocation, comme elles peuvent aussi libérer et concrétiser les virtualités « iblîssiennes » de notre asservissement. Autant de stimulantes raisons pour demeurer toujours vigilants afin de ne jamais perdre, dans notre parcours du labyrinthe terrestre, le fil d'Ariane. Et ce fil d'Ariane est, pour un musulman, la guidance coranique et divine.

« Point de contrainte en religion! La vérité *(al-rushd)* se

distingue d'elle-même de l'erreur *(al-ghayy)*. Celui qui renie les faux dieux *(tâghût)*, et croit en Dieu, celui-là s'est amarré à l'anse la plus solide qui ne peut être rompue. Dieu entend et sait tout » (II, 256).

« Celui qui tourne le visage vers Dieu, et pratique le Bien, celui-là s'est amarré à l'anse la plus solide. Vers Dieu converge le terme de toutes choses » (XXXI, 22).

L'homme, par vocation primordiale, est justement une conscience libre. Dieu lui propose, sans rien lui imposer, de s'accrocher à « l'anse la plus solide » *(al-'urwatu-l-wuthqâ)* pour lui éviter les dérives sur l'océan tumultueux de la vie. L'homme est une conscience, qui finalement transcende toute connaissance. En effet, il n'est pas seulement objet de science : il en est surtout le sujet, et c'est ce qui le distingue fondamentalement de tous les autres ordres de l'existant. Il est le connaissant animé du désir, jamais totalement assouvi, de connaître et de se connaître. Et à mesure qu'il connaît et se connaît, il découvre combien il ignore le monde, et combien il est inconnu à lui-même. Nos sciences creusent à chaque instant davantage devant nous l'abîme de nos ignorances. Arriveront-elles un jour à le combler? « Dieu enseigna à Adam tous les noms » (II, 31). L'Adam ontologique avait-il reçu en partage toutes les sciences, toutes celles qui portent un nom, c'est-à-dire toutes celles qui peuvent être captées dans le filet des concepts et des mots? Dans l'état actuel de nos connaissances toutes les discussions sont, on s'en doute, oiseuses à ce sujet.

Certes la science est inscrite au cœur même de la vocation ontologique de l'homme. Mais il nous paraît cependant certain que l'homme, parce que en même temps sujet, ne peut pas être connu à lui-même d'une connaissance qui épuise son objet. Dans l'ordre de l'existant il est toujours le « tout autre », et partant non réductible. C'est dans ce sens, ce me semble, qu'il faut entendre ce verset que nous avions déjà évoqué par ailleurs [21] : « On t'interroge sur l'âme *(rûḥ)*. Dis : L'âme relève de l'ordre *(amr)* de mon Seigneur. Et il ne vous a été donné que peu de science » (XVII, 85). Nous avions dit que ce verset ne claque pas la porte de la recherche à la figure de l'homme. Mais en bout de piste,

lorsque enfin on est acculé à dire pourquoi, et non plus seulement comment, le mystère de l'homme rejoint celui de Dieu. « Dis : L'âme relève de l'ordre de mon Seigneur. » L'homme porte en lui l'Esprit. Dans tout homme il y a quelque chose de divin. En arabe on emploie le même mot, *rûḥ*, pour âme et esprit. Dans toute investigation il arrive toujours un moment où l'on quitte le monde de la physique, de la science de l'argile, pour un autre qui se situe au-delà, qui relève du *amr*, et dans lequel la pénétration ne peut plus se faire que par le regard de la foi. Certains traversent le pont, d'autres s'arrêtent au monde de la finitude. Or par le *rûḥ* l'homme s'ouvre sur l'infini. On ne peut, dans le sens littéral du terme, « le définir », c'est-à-dire l'emprisonner dans les limites d'une formule. Par vocation il échappe à la finitude : au *Deus absconditus*, répond l'*homo absconditus*, l'abîme procède de l'abîme.

La vision de « l'Unité de l'Être » *(Waḥdat al-Wuğûd)*, qui avait surtout inspiré les sûfis et particulièrement le Shaykh al-Akbar, le Grand Maître Muḥyi al-Dîn Ibn al-'Arabî (560-638/1165-1240), coule de cette source. Voici comment un disciple du Grand Maître, l'Émir Abd el-Kader (1808-1883), s'adressait à Dieu : « Dieu m'a dit : Sais-tu qui tu es? – Je répondis : Oui, je suis le néant manifesté par ta manifestation; je suis la ténèbre qu'illumine ta lumière... – Puis, Dieu me dit : Et moi, qui suis-je? – Je répondis : Tu es l'Être nécessaire par Soi, seul parfait en son essence et en ses attributs... Tu es le Parfait en tout état, le Transcendant à l'égard de tout ce qui peut venir à l'esprit. – Il me répondit : Tu ne me connais pas. – Je lui dis, sans crainte de manquer au respect : Tu es celui à la ressemblance de qui sont toutes les créatures contingentes. Tu es le Seigneur et le serviteur, la proximité et l'éloignement. Tu es l'un et le multiple, le sublime et l'infime, le riche et l'indigent, l'adorateur et l'adoré, le contemplant et le contemplé... Tu es la Réalité suprême, et je suis la réalité suprême... Tu n'es ni ceci ni cela; et je ne suis ni ceci ni cela. – Il me dit : cela suffit; tu me connais [22]. »

Prudente, l'orthodoxie musulmane n'admet pas ce lan-

gage ambigu, et qui peut prêter aisément à équivoque, sur Dieu, et lorsqu'elle ne condamne pas nettement les sûfis monistes, elle met vigoureusement en garde contre eux. En effet, bien que, habité par le souffle de l'Esprit, l'homme reste néanmoins créature contingente et serviteur. Aucune confusion possible. Dieu demeure le radicalement Autre, différent, distinct et transcendant. Le Coran résume ainsi le credo musulman :

« Dis : Lui, Dieu, l'Un.
Dieu, l'Insondable *(al-Ṣamad).*
Il n'a ni engendré ni n'a été engendré.
Rien ne Lui est comparable » (CXII, Sourate dénommée *al-Ikhlâṣ,* La Foi Pure).

Il est dangereux certes que l'homme quitte sa place, et qu'il se grise de vin mystique, jusqu'à perdre sa conscience d'être contingent et dépendant. Il n'en reste pas moins que l'homme est quand même une créature pas comme les autres. Créature? Oui, bien sûr! Il ne faut jamais l'oublier. Mais une créature prodigieusement privilégiée, avec une vocation exceptionnelle qui dépasse peut-être notre entendement. Méditons ces versets où Dieu, dans des termes flamboyants et saccadés, conjugués résolument au futur sous une forme intensive, affirme avec force et certitude que l'homme, avant que l'heure des rétributions ne sonne, gravira immanquablement les étages : « Non!... Je jure par le crépuscule; par la nuit et ce qu'elle véhicule; par la lune en son plein; vous monterez infailliblement d'étage en étage » (*la-tarkabunna ṭabaqan 'an ṭabaqin;* LXXXIV, 16-19). Cette dernière expression, *la-tarkabunna ṭabaqan 'an ṭabaqin,* avait beaucoup intrigué les commentateurs, qui n'avaient su quel sens y lire. Denise Masson traduit : « Vous subirez certainement des transformations successives. » Quelles transformations? Quels étages, ou quelles conquêtes? En nous ou en dehors de nous? Ascension spirituelle, ou transformation physique, matérielle, ou le tout à la fois? Qui saurait le dire? Au moment où ces versets furent révélés tout cependant paraissait si stable, presque immobile. Le mouvement était imperceptible, microscopique. On

était à mille lieues de penser que l'homme et son milieu pouvaient subir « des transformations successives ». Aujourd'hui, au moment où nous tentons de crever l'espace, de fabriquer in vitro la vie, et d'agir sur le code génétique nous voyons sous nos yeux tout bouger, tout changer si vite. Le texte coranique nous parle plus clairement. En une seule génération nous grimpons plusieurs « étages ». De microscopique, le mouvement est devenu un tourbillon qui effraie et donne le vertige. « D'étage en étage », toujours plus haut, où allons-nous? Les versets que nous venons de citer se poursuivent ainsi : « Comment donc les hommes peuvent-ils ne pas croire? Comment peuvent-ils, lorsque le Coran leur est récité, ne pas se prosterner? » (LXXXIV, 20-21). Oui! Comment? Comment peut-on manquer de foi – et « croire » au hasard – devant le bouleversant mystère du mouvement continu de la création, et devant l'épopée fantastique de l'homme qui, par vocation primordiale, en fut, dès le départ, le but ultime, et est en passe d'en devenir, « d'étage en étage », le moteur de plus en plus intelligent et conscient.

En tout état de cause, et quelle que soit la justesse de nos méditations, il est pour nous certain que si l'homme a derrière lui, depuis le premier acide aminé, une histoire de transformations si fantastiques, et devant lui un avenir que nous découvrons aujourd'hui si fabuleusement ouvert, c'est parce qu'il est beaucoup plus que son corps. Mû par un projet, il avait été ontologiquement illuminé par l'étincelle du *Rûḥ,* de l'Esprit qui l'avait coordonné au divin. L'homme tient ainsi de l'Éternel. Si l'on prend donc, comme il se doit, en considération le *Rûḥ* comme dimension essentielle de l'humain, on peut, dans une certaine mesure, parler de l'*innascibilité* de l'homme : par le *Rûḥ* l'homme avait toujours existé, d'une existence éternelle, en Dieu; il s'est préexisté à lui-même dans la science divine, et dans le Soi absolu d'où procède tout soi contingent. L'homme, écrit Frithjof Schuon [23], « est une créature déiforme ». Les sûfis, surtout les monistes et particulièrement al-Ḥallâj (exécuté à Bagdad, 26 mars 922) semblent avoir eu une conscience aiguë de ce fait. On attribue à al-Ḥallâj cet apophtegme

qui causa sa perte : « *Anâ al-Ḥaqq,* " Je suis la Vérité " = mon " je ", c'est Dieu [24]. »

Jacques Maritain s'était posé la question comment l'homme, contingent et périssable, pouvait avoir « l'évidence et la certitude d'une *vérité* quelle qu'elle soit [25]? » La réponse du Coran est simple et évidente. Elle tient à la nature de l'homme. L'homme a la notion, indéracinable malgré tous les sophismes, de la *vérité,* parce qu'une fois son « argile » ayant atteint la forme et la phase requises – *sawwaytuhu* dit le Coran – Dieu a insufflé en elle quelque chose de Son Esprit. Franchissant alors le cap de la puissance, l'homme parut, au bout de la chaîne du vivant, à la surface de l'existant. L'hominisation de l'homme se fit par l'étincelle de l'Esprit qui illumina sa conscience. Or Dieu est justement le *Ḥaqq* – l'un de ses 99 plus « Beaux Noms » *(Asmâ' Allâh al-Ḥusnâ)* –, un terme qui en arabe couvre les notions de juste, de vrai et de vérité. Par l'Esprit, l'homme porte en lui la marque indélébile du *Ḥaqq.* Il est ontologiquement frappé du sceau du *Ḥaqq.* Il peut raisonner mal ou faux; être juste ou injuste; se tromper en toute sincérité ou être de mauvaise foi évidente; il sait néanmoins et nécessairement que le *Ḥaqq* existe. Il ne peut se débarrasser de cette évidence. Affirmer en effet qu'il n'y a pas de *Ḥaqq,* qu'il n'y a ni juste, ni vrai, ni vérité, c'est affirmer « une vérité » : la vérité qu'il n'y a pas de vérité, ce qui implique qu'on *affirme une vérité.* Il y a donc une vérité, quelle qu'elle soit, en soi, et quel que soit son contenu. Autrement on tombe immédiatement et immanquablement dans « la boucle fermée » du paradoxe auto-référentiel – la fausseté impliquant nécessairement la véracité et vice versa – et on n'en sort plus. Le sentiment inné, inaliénable et inaltérable, d'un *Ḥaqq* en Soi, supratemporel et supraconditionnel, est ainsi irréductiblement inscrit dans l'intellect de l'homme. Car le *Ḥaqq* absolu, comme nous l'avons souligné, n'est autre que Dieu, et l'homme, porteur du souffle du *Rûḥ,* de l'Esprit, en est le miroir et le meilleur témoin. Citons :

« [Les âmes] seront ensuite rendues à Dieu, leur Maître, la Vérité » (*al-Ḥaqq;* VI, 62).

« Tel est Dieu, votre Seigneur, la Vérité *(al-Ḥaqq).* Qu'y a-t-il en dehors de la vérité, si ce n'est l'erreur? Vers quoi donc allez-vous vous en détourner? » (X, 32).

« Que Dieu soit exalté, le Roi, la Vérité » (*al-Ḥaqq;* XX, 114).

« Il en est ainsi parce que Dieu est la Vérité *(al-Ḥaqq);* Il redonne la vie aux morts; et sur toute chose Il est Tout-Puissant » (XXII, 6).

« Il en est ainsi parce que Dieu est la Vérité *(al-Ḥaqq);* tout ce qu'on invoque en dehors de Lui est le Faux; Dieu est le Très-Haut, le Très-Grand » (XXII, 62).

« Soit exalté Dieu, le Roi, la Vérité *(al-Ḥaqq)!* Nulle divinité excepté Lui, le Seigneur du noble Trône! » (XXIII, 116).

« ... Ce jour ils sauront que Dieu est la Vérité Évidente » (*al-Ḥaqq al-Mubîn;* XXIV, 25).

Si donc il y a une preuve de Dieu, c'est l'homme, un homme dont la vocation première est de témoigner que la Vérité est. Dans ce témoignage, et cet hommage, rendus à la Vérité, tous les hommes se rejoignent : quand même ils se trompent de vérité, ils croient tous que la Vérité existe. Ils savent aussi qu'elle est indéfinissable, insaisissable, et que lorsqu'on croit la tenir elle glisse entre les doigts. Il n'y a que les imbéciles qui ont l'illusion de *posséder* la Vérité. Comme dit Ghazâli (450-505/1058-1111) *ṭalabu al-Ḥaqîqa,* la recherche de la Vérité est une quête permanente, une quête qui est la vraie gloire de l'homme. Plus on s'en rapproche, plus elle s'éloigne. Pourtant l'homme cherche toujours, et il a cherché sans cesse. Ce qui caractérise le mieux l'homme c'est sa soif de savoir, sa soif insatiable de Vérité. Il a, scellé dans le cœur, l'amour du *Ḥaqq.* Il désire savoir pour savoir, en dehors de toute préoccupation utilitaire immédiate. Aussi loin que l'on remonte dans le passé de l'homme, son histoire se révèle à nous inséparable de celle de la science, une science rudimentaire d'abord, peuplée de mythes, puis de plus en

plus affinée ou positive, quelquefois puérilement trop sûre d'elle-même jusqu'à la fatuité et à l'insolence. L'homme n'a jamais cessé de tenter de forcer, par la force de l'esprit, le mystère de l'univers dans toutes ses dimensions, terrestres et supraterrestres, voire occulte. Indéniablement le microcosme portait le macrocosme en lui. L'animal tout court est immergé dans le monde, un monde qu'il ne saisit pas. L'animal humain, par les forces combinatoires et indissociables du langage et de l'esprit, porte le monde en lui : il n'y est plus immergé, il en émerge et domine. Pourquoi?

Dans une perspective coranique la relation de l'homme à la science, relation spécifique de sa vocation singulière, remonte aux origines ontologiques de son être, est par là même constitutive de son essence, et répond à un programme qui n'est autre que le plan de Dieu sur lui. En effet, « Dieu enseigna à Adam tous les noms » (II, 31), ce qui fut le signe décisif de son élection et de sa supériorité potentielle sur les Anges, qui reçurent alors l'ordre de se prosterner devant lui. Potentiellement Adam était porteur d'une science qui englobait tout le connaissable, tout ce qui pouvait être capté par un nom pour être capitalisé et communiqué. Apparemment cette science il la partageait seul avec Dieu, puisqu'elle avait été refusée aux êtres de lumière et de transparence les plus proches du Seigneur. Les Anges furent incapables de nommer les choses que Dieu fit défiler devant eux. « Gloire à Toi! Nous n'avons aucune science en dehors de ce que Tu nous as enseigné » (II, 32). Si les Anges furent privilégiés par leur transparence à Dieu, donc par une existence de lumière sans le Mal, l'homme eut pour lot la science, science qu'il doit, nom après nom, laborieusement conquérir. Ce qui avait rendu l'homme capable de lire l'Univers, et de construire pas à pas la science, afin que « l'arrière-neveu de limace » inventât le calcul intégral, pour viser toujours plus haut encore, c'est certainement ce quelque chose du souffle de l'Esprit de Dieu qui avait littéralement métamorphosé son argile primitive. L'homme s'identifia ainsi, dès le niveau ontologique, alors qu'il n'était encore qu'un projet mis en délibération,

avec une science des choses qui lui donnait la maîtrise de tout ce qui pouvait être appréhendé par la conceptualisation du langage. Les Anges, informés – ou consultés? – savaient que l'homme, créé de terre, sèmerait le désordre et verserait le sang, ce qui avait provoqué leur étonnement scandalisé à la nouvelle de sa création. Mais ils ignoraient tout des perspectives que la science lui ouvrait. C'est par la science qu'ils reçurent la preuve de la supériorité d'Adam. Ainsi la justification de l'homme dans l'ordre de la création c'est la science, dont il était potentiellement et virtuellement le vecteur dès les origines. En lui donnant la science de tout ce qui porte un nom, c'est-à-dire de tout ce qui peut être saisi par l'esprit et conceptualisé par le langage, Dieu lui fit une confiance infinie et exclusive. Seul Il connaît le secret qui lui fit créer cet être scandaleux, un hybride qui, par le bas, s'enlise en « une boue fétide » (*ḥama'in masnûn;* XV, 26), et par le haut s'enracine dans le *Rûḥ*. Le premier mot phare de la révélation islamique, rappelons-le, est *iqra'*, un impératif branché sur la conquête du Savoir par la lecture et la communication. Or les lois physiques, et leur expression mathématique, peuvent se définir, une définition qui va tout à fait dans le sens des analyses de Wittgenstein [26] (1889-1951), comme les règles de grammaire du Livre de l'Univers écrit par Dieu. La vocation de l'homme, comme le lui intime le premier Verset-Signe du Coran, est de lire ce Livre.

L'homme potentiel, sans cesse en devenir, fit beaucoup rêver les philosophes et les mystiques musulmans. C'est à lui que les Anges rendirent, par leur prosternation, un solennel hommage, un hommage qui parut scandaleux et injustifié à Iblîs. Créé « dans les meilleures proportions », puis ramené « au plus bas de l'échelle » (XCV, 4-5), il ne cesse, en développant toutes ses potentialités et toutes ses virtualités, de se faire, d'affleurer et de s'affirmer, depuis son émergence du flux du vivant, pour s'identifier à l'image idéale qui avait présidé à sa création. Mohammad Iqbal (1873-1938), philosophe et mystique hindou contemporain, salue ainsi sa marche pour coller avec son archétype idéal :

« Apparais, ô toi cavalier du Destin,
Apparais, ô lumière de l'obscur royaume du changement.
L'humanité est le champ de blé, tu en es la moisson,
Tu es le but de la caravane de la vie [27]. »

La vocation de l'homme est ainsi d'être en constante ouverture, en devenir permanent. Il n'est pas fini; il s'ouvre sans cesse sur l'infini. Jusqu'où? L'abeille répète depuis des millions d'années les mêmes gestes. L'homme ne se répète jamais; il se fait sans cesse tout autre. Il est la « lumière de l'obscur royaume du changement ». L'ascension est son destin.

En effet, ce qui distingue l'homme c'est sa capacité de féconder et d'orienter l'histoire au lieu de la subir. Il avance, et maintenant il le sait. On peut disserter longuement, et diverger totalement, sur le comment et le pourquoi de cette capacité. Pour la foi elle a une finalité et obéit à un programme. Toutes les sciences, pas seulement celles dites de l'homme, ne cessent de tout mettre en œuvre pour en percer le mystère. Tout se passe comme si l'homme savait, avait toujours su, même lorsque l'aiguille de sa boussole est désorientée, que sa vie a un sens et du sens.

Le Coran nous enseigne que ce sens a été fixé, au niveau ontologique, par le *mîthâq*, un terme que l'on traduit à tort par « pacte » ou « alliance », et qui signifie très exactement un lien solide, ou un engagement sûr, de confiance. L'alliance se dit en arabe *ḥilf*, et présuppose un accord scellé par un traité, entre deux partenaires *nécessairement égaux*. Dans le vocabulaire théologique judéo-chrétien elle renvoie à un concept clé de l'économie du salut axée d'abord sur l'élection « chronologique » du peuple d'Israël, et élargie ensuite, par une nouvelle alliance, à tous ceux qui sont rachetés par le sacrifice sur la croix du Christ Rédempteur. Il va de soi que cette représentation est totalement étrangère à l'esprit coranique. Ceux qui, par le biais, l'y introduisent opèrent une distorsion, à la faveur d'une lecture superficielle, ou préalablement articulée, du texte.

Le *Mîthâq* coranique est un lien, ou un engagement de confiance, un engagement solennel et préétemel, qui avait

directement scellé et défini, dans le a-temps ontologique, la relation de l'homme à Dieu, sans l'entremise, « chronologique » ou non, d'un peuple élu, ni sacrifice rédempteur. Citons :

« Évoque donc ce jour où Ton Seigneur, des Fils d'Adam, de leurs reins, fit sortir toute leur postérité, et, requérant leur témoignage envers eux-mêmes, leur dit : Ne suis-Je pas Votre Seigneur? – Oui, répondirent-ils; nous en témoignons. – Prenez donc garde de dire, le Jour de la Résurrection : Nous avons perdu toute souvenance de cela. Ou de dire encore : C'est plutôt nos pères qui, bien auparavant, ont donné des associés à Dieu; nous ne sommes que la postérité qui a suivi. Quoi! Vas-Tu donc nous faire périr à cause de ceux qui avaient rompu l'engagement?! – Nous exposons ainsi distinctement nos Signes. Et les hommes pourraient peut-être alors se ressaisir » (VII, 172-174; voir aussi, V, 8).

Grâce au *Mîthâq* l'homme porte ainsi, scellé en son cœur, le sceau de la foi qui l'engage envers le Seigneur, ce qui fait écrire aux Frères de la Pureté, dans leur Encyclopédie rédigée entre 297 et 354/909 et 965 : « Sache aussi que Dieu n'a délégué auprès des humains Ses Envoyés et Ses Prophètes que pour confirmer la religion originelle *(dîn)* déjà imprimée en leur cœur, religion qui est quête de l'Ultime Vie [28]. » Il s'agit là d'une thèse centrale de la théologie musulmane. En vertu du *Mîthâq*, qualifié aussi de *Shahâdat al-Dharr* (Témoignage pré-Existentiel des « Atomes »), tout homme, en tant qu'ego libre, dans un face-à-face décisif avec Dieu, avait répondu à cette question : « Ne suis-Je pas Votre Seigneur? », par un « Oui » de témoignage et d'engagement qui le lie directement et individuellement. En ce sens tous les Messages transmis par les Envoyés du Seigneur ne sont que des Rappels.

Pris, en effet, dans les tracasseries de l'existence quotidienne, et dans les pièges de son corps à corps avec la matière, l'homme a tendance à perdre « toute souvenance » de son témoignage-engagement. Le *Innâ kunnâ 'an hâdha*

ghâfilîn, que nous avons rendu par « Nous avons perdu toute souvenance de cela », veut aussi dire : Nous avions d'autres chats à fouetter; nous avions d'autres soucis sur Terre, d'autres préoccupations qui nous avaient distraits, et avaient épuisé nos énergies au point de nous faire oublier notre engagement originel. Autrement dit, dans les consciences obscurcies par les soucis immédiats et les diverses tentations, le *Mîthâq* primordial risquait de ne plus être perçu clairement, ou de ne plus opérer. Il pouvait être inhibé, altéré, rompu, renié, ou détourné vers les faux dieux. Le Coran évoque souvent, à titre d'exemple, l'histoire d'Israël.

D'où le rôle capital et nécessaire de la prophétie, dont le but premier et constant a toujours consisté à *rappeler* aux hommes leur témoignage-engagement préexistentiel. Adam fut, à ce titre, le premier prophète. Tous les prophètes qui ont suivi, et qui ne nous sont pas tous connus (IV, 164; XL, 78), prirent devant Dieu le même engagement : « Et lorsque Nous prîmes des Prophètes l'engagement *(mîthâqahum)* – de toi-même, comme de Noé, d'Abraham, de Moïse, et de Jésus Fils de Marie –, Nous en prîmes un engagement solennel, afin que les Sincères *(al-Ṣâdiqîn)* nous rendent compte de leur sincérité *(ṣidqihim).* Quant aux incrédules, Nous leur avons préparé un châtiment douloureux [29]. »

Ainsi les Sincères seront jugés sur leur « sincérité », c'est-à-dire sur leur fidélité au *Mîthâq* pré-existentiel qui avait scellé dans leur cœur, par leur oui à Dieu, le sceau de la foi. Lié par le *Mîthâq*, et illuminé par le *Rûḥ*, l'homme se situe en relation d'une intimité particulière avec Dieu. Le Transcendant Tout Autre est aussi l'Immanent plus proche de l'homme « que sa veine jugulaire » (L, 16). Il va de soi cependant que nous ne pouvons percer la réalité qui se cache derrière le symbolisme du *Mîthâq* originel. Mais il ne s'ensuit pas qu'il s'agit d'une abstraction gratuite, ou d'un mythe inopérant. Sans qu'aucune démonstration matérielle ne soit naturellement possible, notre existence ici-bas ne se présente pas moins pour nous comme le prolongement de notre engagement pré-existentiel. Un engagement qui,

comme nous l'avons souligné, est directement individuel. Le « oui » à Dieu est un « oui » personnel. Il s'ensuit qu'en Islam il n'y a, *a priori,* ni peuple prédestinément, et arbitrairement, élu, ni peuple abandonné ou marginalisé, voire rejeté ou maudit. Il n'y a pas de sous-hommes ignorés par le *Mîthâq.* L'élection, à l'échelle de l'individu comme du groupe, se mérite, se gagne et se perd. Ceci n'exclut pas qu'au cours de l'histoire certains peuples aient joué, conjoncturellement, des rôles plus ou moins importants ou décisifs. Mais l'histoire n'est pas close, et l'élection est constamment ouverte à tous, aux personnes comme aux groupes. On l'acquiert comme on la perd. Le critère est toujours la fidélité au *Mîthâq,* c'est-à-dire au « oui » qui dans le a-temps ontologique a lié l'homme à son créateur par un lien personnel de confiance et d'amour. Et en dernière analyse c'est à Dieu que les « Sincères rendent compte de leur sincérité ».

Le Coran est plein d'exemples de communautés ou de peuples qui, malgré les avertissements et les rappels répétés, ont été plus ou moins fidèles au *Mîthâq,* rompu par les incrédules qui avaient opposé une fin de non-recevoir aux Messagers du Seigneur, et respecté avec plus ou moins de droiture par les autres. Au premier rang viennent naturellement les *Ahl al-Kitâb* (III, 187), les Dépositaires de la Bible, c'est-à-dire les chrétiens et les juifs. Impossible de tout citer. Le Coran insiste sur le fait que « les Enfants d'Israël » ont été particulièrement comblés par Dieu, mais ils n'ont pas toujours tenu leurs promesses, et se sont ainsi exposés à la rigueur du Seigneur (II, 40-61, 83-89; V, 12-13, 70; VII, 137-140, 169; XXIX, 27; XLV, 16; etc.). Dieu n'a pas fait en effet « alliance » pour toujours et d'une façon immuable avec une race supérieure et congénitalement sélectionnée. C'est le comportement qui justifie l'élection, ou entraîne la condamnation et la rigueur : tel est, à travers la multiplicité des récits et des exemples qu'ils véhiculent, l'enseignement du Coran.

Toujours sur le plan du concret, le *Mîthâq* lie naturellement les musulmans, c'est-à-dire tous les hommes du passé, du présent et du futur, qui ont répondu, répondent

ou répondront positivement au message coranique, qui tend à unifier toute l'humanité, sans barrière géo-ethnique, en une même communauté théocentrique. L'ultime révélation s'adresse à toute l'humanité devenue apte, et techniquement capable, grâce aux progrès du système de communication, de s'unir en une seule et même *umma*. « Nous ne t'avons envoyé, *à tous les hommes sans exception (kâffatan li-nâs)*, que pour Annoncer et Avertir. Mais la plupart des hommes ne savent pas! » (XXXIV, 28). Annonce et Avertissement sont liés au *Mîthâq* de toujours, *Mîthâq* qui lie et engage bien naturellement tous ceux qui, répondant à l'ultime Appel, ou Rappel, font acte d'Islâm. A eux Dieu s'adresse en ces termes :

« Souvenez-vous des bienfaits de Dieu envers vous, et de votre Engagement [30] contracté envers Lui lorsque vous dites : " Nous avons entendu et nous obéissons ". Craignez Dieu, car Dieu, en vérité, connaît bien le contenu de vos cœurs. – Ô vous qui croyez! Soyez d'une parfaite rectitude envers Dieu. Soyez des témoins en toute équité. Que la haine de certains envers vous ne vous incite point à user d'injustice [31]. Soyez juste! Cela est plus proche de la piété. Et craignez Dieu, car Dieu est parfaitement informé de vos actes » (V, 7-8).

Le « Nous avons entendu et nous obéissons », avec son contenu de rectitude envers Dieu, de témoignage en toute équité, et de justice envers le prochain même injuste, n'est que le rappel, et comme l'écho, du « oui » primordial à cette interrogation ontologique qui a scellé le destin de l'homme : « Ne suis-Je pas votre Seigneur?! » Le *Mîthâq* pré-existentiel est ainsi sans cesse actualisé. Tous les prophètes, jusqu'à Muḥammad qui en est le sceau, n'ont fait que le rappeler et l'expliciter.

Le *Mîthâq* a toujours joué en inspirant à l'homme, dès son émergence, comme on l'a signalé [32], du flux du vivant, sa spécificité *(fiṭra)* structurante, celle qui consiste, comme dit Ibn Qayyim al-Jawziyya [33] (691-751/1292-1350), à trouver en soi « le germe inné de la connaissance et de l'amour

de Dieu ». Aussi loin que l'on remonte dans le passé l'homme nous paraît en effet se définir essentiellement par son aptitude, et sa prédisposition innée, à saisir et à recevoir l'Absolu de Dieu, c'est-à-dire à penser par lui-même sa relation au Créateur et son cheminement vers Lui : il est le seul être qui ait toujours donné une sépulture à ses morts avec un rituel qui, même rudimentaire, trahit la foi dans une survie. Les philosophes et les théologiens musulmans se sont naturellement beaucoup intéressés à la *fiṭra*. C'est cette notion qui sous-tend en particulier le roman philosophique de l'Andalou Ibn Ṭufayl (mort à Marrakech en 581/1185) où le héros, *Ḥayy Ibn Yaqẓân* (Vivant fils du Vigilant) – qui a donné son nom au roman –, né, sans père ni mère, de la terre – comme Adam – dans une île déserte, découvre quand même, par le seul exercice de son intelligence et de sa réflexion, sa relation à Dieu.

La *fiṭra* est évoquée dans le Coran dans un seul et unique verset que nous rendons, conformément à notre analyse de la racine *f. ṭ. r.* ainsi :

« Tourne donc, bien d'aplomb, ton visage vers l'unique religion, sans déviation. Tel est le clivage spécifique *(fiṭra)* par lequel Dieu a différencié les hommes. Rien ne modifiera la création de Dieu. Telle est la religion dans son immuable rectitude. Mais la plupart des hommes ne savent pas » (XXX, 30).

Fakhr al-Dîn al-Râzî (ϒ 606/1210) relie clairement, dans son commentaire [34], ce verset à celui relatif au Mîthâq (VII, 172). La *fiṭra*, « germe inné de la connaissance et de l'amour de Dieu », n'est en effet que l'empreinte laissée dans le cœur de l'homme par le sceau du Mîthâq. Elle prédispose l'homme à s'ouvrir à Dieu, à l'aimer et à le servir. Elle est le noyau et le pivot de la religion de toujours. Aussi l'Islam se définit-il comme *Dîn al-Fiṭra*, c'est-à-dire la religion *(dîn)* la plus conforme à la nature *(fiṭra)* spécifique et originelle de l'homme telle qu'elle fut modelée par le *Mîthâq*, religion « unique », et « sans déviation », tournée « bien d'aplomb » vers le Créateur. Pour l'Islam en effet – toutes les écoles sont d'accord là-dessus – la foi est une et immuable en son essence, et si ses manifestations sont

diverses, et ont beaucoup évolué, ou dévié, au cours du temps, elle demeure dans sa quiddité première invariable depuis l'apparition du premier homme. C'est avec raison que Roger Garaudy souligne que l'Islam est, « par vocation, *la* religion primordiale et première, celle qui naquit avec le premier homme, avec la première affirmation de la transcendance, celle qui reconnaît tous les prophètes, ceux de tous les peuples, celle qui a su intégrer et revivifier les cultures antérieures en les faisant se " ressouvenir " de Dieu [35] ».

Une tradition célèbre, très souvent citée et commentée [36], souligne avec force cet aspect. La voici : « Chaque enfant naît suivant la *fiṭra.* Puis ce sont ses parents qui en font un juif, un chrétien ou un païen. De même que chaque animal donne naissance à un autre parfaitement constitué. En voyez-vous qui soit mutilé de naissance? » L'homme naît en somme sans mutilation, avec des prédispositions naturelles à accueillir la foi dans toute sa pureté. Le reste est affaire de milieu, particulièrement les déviations et les altérations, dans lesquelles Iblîs, on le verra, y a son rôle. Celui de la prophétie, clôturée par l'ultime Mission confiée à Muḥammad, a justement toujours consisté, en s'appuyant sur la *fiṭra,* qui est l'antithétique du péché originel de la théologie chrétienne, à rectifier les déviations et altérations iblîsiennes, et à aider l'homme, comme l'écrit Roger Garaudy, à se « ressouvenir » de son engagement primordial envers Dieu, c'est-à-dire de sa vraie vocation.

Car au fond, si on fait une croix sur cette vocation, pourquoi l'homme? Si on éliminait la vocation spécifiante de l'homme, on le réduirait du coup à un estomac et à un sexe, c'est-à-dire à une double fonction de maintenance et de reproduction sans objet. Produire et se reproduire pour consommer, et consommer pour produire et se reproduire. Bien triste perspective! Par une rotation sans fin le cercle se referme sur le vide, l'absurde, et la désespérance qui est le vrai mal de ce siècle de la mort de Dieu proclamée par Nietzsche (1844-1900). L'abeille du reste n'agit pas autrement, et elle s'acquitte de sa tâche bien mieux que l'homme, sans erreur, sans mal et sans désespoir. Alors pourquoi

l'homme? Pourquoi cet être antithétique, créé de boue et habité par l'Esprit? Un être qui porte le monde, plus qu'il n'est porté par le monde. Le Coran a une réponse à cette question qui perce le cœur de l'Être. La voici :

« Nous avons proposé *al-Amâna* aux Cieux, à la Terre et aux Montagnes. Ils refusèrent de la porter et en furent épouvantés. L'homme, par contre, accepta de la porter *(wa ḥamalahâ al-insânu).* Or combien l'homme est, par nature, porté à l'injustice et à l'ignorance! » (*Innahu kâna ẓalûman jahûlan,* XXXIII, 72).

Ce verset, centré sur *al-Amâna* – disons provisoirement ***Le Dépôt*** –, est incontestablement l'un des plus mystérieux, sinon le plus mystérieux du Coran. Il est généralement très mal traduit [37], avec quelquefois un contresens qui en dénature la signification et la portée. L'*Amâna,* pivot du verset, a aussi particulièrement intrigué les commentateurs qui, n'en saisissant pas clairement le sens, n'en donnent pas moins de vingt interprétations différentes [38]. Autant dire qu'ils n'en donnent aucune. En tout cas aucun consensus.

De quoi s'agit-il? Il nous faut d'abord rappeler que l'arabe, comme toutes les langues du champ sémitique, est une langue à racine. Les noms et les concepts qui dérivent d'une même racine mère ont entre eux des liens de parenté qui leur donnent un air de famille, une certaine coloration commune particulière qu'il ne faut jamais oublier en méditant leur sens. Ils communiquent. On ne peut jamais traduire intégralement un mot arabe, car toute traduction supprime les réseaux de communication qui lient entre eux les mots d'une même racine. Toute traduction est dès lors un appauvrissement et une distorsion. Ainsi *Amâna* dérive de la racine *a.m.n.* qui véhicule l'idée prégnante de sécurité et de confiance. Cette racine nous a donné en particulier : *âmîn,* c'est-à-dire *amen,* terme commun aux liturgies juive, chrétienne et musulmane; *amn* (sécurité); *amân* (état de paix, de calme et d'apaisement); *amîn* (loyal, fidèle, digne de confiance, d'où l'expression coranique *al-Rûḥ al-Amîn,* « l'Esprit Fidèle » (XXVI, 193) qui joue un rôle d'intermédiaire sûr et de confiance entre le Créateur et ses

Messagers); *âmana* (s'ouvrir à la foi); *îmân* (foi); *mu'min* (habité par la foi, croyant); *ammana* (mettre un dépôt précieux en sécurité, le confier à un *amîn*, dire *âmîn*, = *amen*); *ta'mîn* (mise en sécurité, contracter une assurance). Pour saisir dans toute sa plénitude le sens de l'*Amâna*, que l'homme se proposa de porter, il nous faut avoir présent à l'esprit en même temps tout ce réseau de communications sémantiques.

Compte tenu de ce réseau, l'*Amâna* se présente à nous comme un dépôt précieux – Le Dépôt –, un dépôt peut-être unique (le terme, rappelons-le, intervient une seule fois dans le Coran), un dépôt qui ne peut être confié qu'à un *amîn* sûr. Il nécessite de la part du Déposant, et du dépositaire, la confiance réciproque et des garanties de sécurité. Il comporte en effet un risque. Il exige donc du dépositaire, avec la loyauté et la fidélité, l'adhésion responsable, libre et volontaire. L'*Amâna* est une Responsabilité suprême, et un Acte de Foi mutuel.

Dans l'unique verset qui relate « l'événement », on voit Dieu proposer *('araḍa)* – notons bien proposer, et non pas confier, ou encore moins imposer – l'*Amâna* aux Cieux, à la Terre et aux Montagnes, qui tous la repoussent avec horreur et frayeur. L'homme, auquel on ne demandait rien, car il était apparemment jugé dérisoirement fragile eu égard aux Puissances qui étaient sollicitées, et qui s'étaient récusées, *se proposa* de lui-même et accepta de la porter. En fin de verset, l'homme qui venait ainsi de donner son accord pour porter l'*Amâna*, est qualifié de *ẓalûm* et de *jahûl*. Le premier terme dérive de la racine ẓ.l.m. qui véhicule une idée d'obscurité, d'opacité, de désordre et d'injustice, parce que l'injustice ne peut être qu'une obscurité et une opacité empêchant la lumière de passer, et aboutissant ainsi au désordre. Le second terme dérive de la racine j.h.l. qui connote les idées de sottise, de rudesse, d'irascibilité, de violence, de brutalité, d'orgueil excessif, de présomption et d'impertinence. Et tout cela aboutit à l'ignorance et y culmine. Il s'agit, dans les deux cas, d'un participe actif à la forme intensive, ce qui implique une activité poussée à l'excès.

Il est clair que nous sommes sur le plan ontologique. La création tout entière, y compris l'homme, était encore une virtualité : un Plan. Dieu avait une *Amâna*, quelque chose de précieux – apparemment pivot de tout l'édifice qui allait être impulsé par tout l'Acte Créateur – à confier en toute sécurité et confiance. Une sorte de mission périlleuse – en langage de science-fiction « une mission impossible » – dont dépend le succès du Plan. Aussi l'offre de porter l'*Amâna* doit-elle être acceptée en toute liberté. Porter l'*Amâna* implique et nécessite la liberté. Dieu formule donc sa proposition, une proposition sans contrainte. Les Cieux – entendons les forces spirituelles – comme la Terre – c'est-à-dire les forces matérielles – avec ses Montagnes qui symbolisent la stabilité, la solidité et la puissance physique, refusent, et Dieu s'abstient de les contraindre. Il respecte leur refus.

Coup de théâtre, stylistiquement marqué dans le verset par la particule *wa* qui nous fait passer à un registre inattendu, en antithèse avec ce qui précède : l'homme s'offre de lui-même pour porter l'*Amâna*. Puis de nouveau un hiatus, un silence également stylistiquement marqué par le changement de ton et une certaine rupture du discours. L'expression qui suit se situe en discontinuité avec ce qui précède – et non, comme certains traducteurs ont compris, en rapport de causalité, ce qui donne un sens absurde au verset –; et l'attaque avec la particule *inna* pour l'introduire donne à l'énoncé un caractère solennel : l'homme, qui venait de s'offrir pour porter l'*Amâna*, est qualifié d'injuste *(ẓalûm)* et d'ignorant *(jahûl)*.

Apparemment en effet l'homme, qui n'était encore qu'une entité en puissance, en potentialité et en virtualité, un être hybride mi-matière mi-esprit, est la créature la plus fragile de toute la création. Qu'il se porte preneur de ce que les Cieux, la Terre et les Montagnes avaient refusé, quelle impertinence (c'est l'un des sens véhiculés par la racine *j.h.l.*)? Il faut une bonne dose de suffisance, de légèreté, d'inconséquence et de témérité, ou d'ignorance *(jahûl)* des périls, pour s'engager dans une telle aventure. L'auxiliaire *kâna* qui introduit les deux participes actifs à la forme

intensive, *ẓalûm* et *jahûl,* n'exprime pas ici le passé, comme c'est généralement le cas, mais nous situe plutôt – comme cela arrive souvent dans des expressions coraniques telle *wa kâna Allâhu 'alîman ḥakîman* (Dieu est Omniscient et Sage) – dans une durée a-temporelle, le a-temps du niveau ontologique qui est celui de tout le verset. L'expression *Inna-hu kâna ẓalûman jahûlan* se situe en relation de rupture et de contraste avec ce qui précède, d'où notre traduction.

L'homme avait en somme surestimé ses forces et, faisant preuve de présomption excessive, avait cru qu'il pouvait porter l'*Amâna.* Ce faisant, il n'avait pas mesuré assez – par ignorance, ou par fougue et impétuosité? (les deux sens cohabitent dans *jahûl*) – le risque qu'il encourait, et de quelle injustice il allait se rendre coupable envers lui-même et ses semblables. Tout cela en raison de sa nature même qui le situe à mi-chemin entre l'esprit pur et la matière brute. On sait que l'homme a trébuché sous le fardeau dès les origines.

De toute évidence l'*Amâna* désigne une sorte de *Dépôt-Clef de Voûte* dans l'ordre de la création, quelque chose comme une Mission décisive et grandiose, mais périlleuse et effrayante, dont l'homme avait accepté librement de s'acquitter avec courage et enthousiasme, tout en présumant cependant trop de ses forces. Le Coran ne nous en dévoile pas clairement et dans le détail la nature, le contenu et le but. Elle est le secret bien gardé de Dieu auquel fait allusion le « Je sais ce que vous ne savez pas » (II, 30) que le Seigneur avait donné pour toute réponse aux Anges scandalisés par la création de l'homme, un homme que le Créateur, contrairement à toute attente, avait investi de sa confiance.

Procédons d'abord par élimination. *Al-Amâna* est-elle, comme on a souvent pensé, le dépôt de la foi? Si oui, pourquoi donc les Cieux, avec les Anges qui chantaient sans relâche et sans défaillance la gloire de Dieu, l'avaient-ils refusée, et s'en étaient effrayés? Ils ne manquaient pourtant pas de foi! Certes, *al-Amâna* implique nécessairement et suppose la foi – rappelons qu'elle dérive de la

même racine qui nous a donné *îmân* (foi) – mais elle n'est pas pour autant réductible à la foi. Elle est quelque chose de plus. Serait-elle le dépôt de la liberté, donc de la responsabilité engageante et consciente? Oui, en ce sens que tout dépôt doit être librement accepté, et de toute évidence il engage, et en toute conscience il responsabilise. Mais les Cieux, la Terre et les Montagnes qui, selon toute apparence, semblaient plus qualifiés pour la tâche proposée, ne manquaient justement pas de liberté. Ils avaient même fait preuve d'une grande liberté, et d'un haut sens de la lourdeur de la responsabilité, en refusant. L'*Amâna* suppose la liberté, mais elle n'est pas réductible à la liberté. Qu'est-ce donc?

L'homme se présente à nous comme le vecteur d'un Projet grandiose et périlleux que ni les Cieux, ni la Terre, ni les Montagnes ne pouvaient faire aboutir. Pourquoi l'homme? Parce qu'il est un Être Médiatique, joignant en lui la Matière et l'Esprit. Porteur, par le souffle du *Ruḥ* et par le *Mîthâq,* de l'Absolu de Dieu – auquel il est indissolublement lié, à travers son « oui » ontologique, par un engagement transcendantal de fidélité et de témoignage – il a apparemment reçu comme *Amâna,* comme Dépôt-Clef de Voûte de toute la Création, dont il est comme le levain, la *mission de féconder l'Univers.* Cette mission, qui s'explicite et se concrétise chaque jour davantage sous nos yeux à mesure que se développe, à travers toutes sortes de nuisances, le Plan de Dieu, est sa vocation primordiale, et le sens ultime de sa création. Tout se passe comme si l'homme avait reçu une préparation adéquate et très minutieuse, jusqu'au moindre détail, pour le disposer à réussir sa mission médiatique. Il était passé par toutes les phases de l'existence minérale, végétale et animale, et en avait fait l'expérience. Matière, il l'est pleinement. Il porte même beaucoup de boue en lui. Esprit, Dieu l'avait privilégié jusqu'à partager avec lui quelque chose de son propre Souffle *(Rûḥ).* Dans les plus ténébreuses ténèbres il en garde toujours la lumineuse étincelle. Enfin descendu, du niveau ontologique, sur Terre, Dieu demeure plus proche de lui que sa « veine jugulaire » (L, 16). Pour s'acquitter

de l'*Amâna*, il n'est pas abandonné, au milieu des périls, à lui-même, à ses infirmités et à sa faiblesse. Dieu l'assiste de la guidance *(hudâ)* de Son Amour. Dieu aime ceux qui l'aiment (III, 31), et Il est « envers les hommes affectueux et miséricordieux » (II, 143; et XXII, 65).

La Descente (Hubût) au niveau existentiel : l'homme choisit la liberté

Voici d'abord ce que nous dit le Coran, tout juste après avoir relaté le refus d'Iblîs de se prosterner devant Adam :

1. XXXVIII, 75-85, période mecquoise, trente-huitième Sourate dans l'ordre chronologique de la révélation.

« Dieu dit : Ô Iblîs! Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant ce que J'ai créé de Mes mains? Est-ce l'orgueil? Ou bien fais-tu partie des hautains! – Il dit : Je suis meilleur que lui. Tu m'as créé de feu, et Tu l'as créé d'argile. – Dieu dit : Sors d'ici! Tu es maudit! Sur toi sera ma malédiction jusqu'au Jour du Jugement. – Iblîs dit : Seigneur! Accorde-moi d'attendre jusqu'au jour où les hommes seront ressuscités. – Dieu dit : Tu seras de ceux à qui il est donné d'attendre. Jusqu'à l'Heure Prescrite.

« Alors Iblîs dit : Par Ta Puissance, j'en jure, je les fourvoierai tous. A l'exception, parmi eux, de Tes serviteurs sincères. – Dieu dit : La Vérité, et la Vérité Je dis ; infailliblement, Je remplirai la Géhenne de toi, et de tous ceux qui parmi eux t'auront suivi. »

2. VII, 12-27, période mecquoise, trente-neuvième Sourate dans l'ordre chronologique de la révélation.

« Dieu dit : Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner, du moment que je te l'ai ordonné? – Iblîs répondit : Je suis meilleur que lui. Tu m'as créé de feu, et Tu l'as créé d'argile. – Dieu dit : Descends d'ici! Tu n'as pas à te montrer orgueilleux en ce lieu. Sors! Tu es honni. – Accorde-moi d'attendre, dit Iblîs, jusqu'au jour où les hommes seront ressuscités. – Dieu dit : Tu seras de ceux à qui il est donné d'attendre.

« Alors Iblîs dit : De même que Tu m'as fourvoyé, je les guetterai sur Ta Voie Droite, puis je les harcèlerai, par-devant, par-derrière, sur leur gauche, sur leur droite, et Tu ne trouveras point la plupart d'entre eux reconnaissants. – Dieu dit : Hors d'ici! Couvert d'opprobre et rejeté. De ceux qui t'auront suivi, de vous tous, J'emplirai la Géhenne.

« Quant à toi Adam, habite, toi et ton épouse, le Paradis. Mangez de partout où vous voulez. Mais n'approchez pas de cet arbre que voici. Car alors vous seriez du nombre des Injustes. – Satan *(al-Shayṭân)* les induisit en tentation pour leur faire découvrir leur nudité qui leur était alors encore cachée, et leur dit : Votre Seigneur ne vous a interdit cet arbre que pour vous empêcher d'être des Anges, ou d'être immortels. Et il leur jura : Je suis vraiment pour vous de bon conseil.

« Il les berna par sa perfidie. Lorsqu'ils eurent goûté à l'arbre, leur nudité leur apparut, et ils se mirent à se couvrir avec les feuilles du Paradis. Alors le Seigneur les interpella : Ne vous ai-Je pas interdit cet arbre?! Ne vous avais-Je pas dit que Satan est pour vous un ennemi déclaré? – Ils dirent : Ô Seigneur! Nous nous sommes lésés nous-mêmes. Si Tu ne nous pardonnes, et si Tu ne nous fais miséricorde, nous sommes perdus.

« Dieu dit : Descendez! Les uns pour les autres vous serez désormais ennemis. Vous aurez sur Terre séjour et jouissance jusqu'au Terme Prescrit. – Il dit encore : Là vous vivrez; là vous mourrez, et de là vous serez retirés.

« Ô enfants d'Adam! Nous avons fait descendre sur vous un Vêtement qui dérobe votre nudité, et une riche parure. Le Vêtement de Piété, voilà qui est le meilleur! C'est là un des Signes de Dieu. Peut-être les hommes se souviendront-ils! – Ô enfants d'Adam! Que Satan ne vous tente pas, comme il fit sortir du Paradis vos père et mère en leur arrachant leur Vêtement, pour leur montrer leur nudité. Lui et sa cohorte, ils vous voient, alors que vous ne les voyez pas. Des démons *(al-Shayâṭîn)*, Nous avons fait des amis pour ceux qui ne croient pas. »

3. XX, 117-126, période mecquoise, quarante-cinquième Sourate dans l'ordre chronologique de la révélation.

« Nous dîmes : Ô Adam! Celui-ci est un ennemi pour toi et pour ton épouse. Prenez garde qu'il ne vous fasse sortir du Paradis, car alors tu seras malheureux. – Il t'y est donné de ne pas y avoir faim, et de ne pas être nu. – Tu n'y connaîtras ni la soif ni la canicule.

« Satan l'induisit en tentation et dit : Ô Adam! Veux-tu que je t'indique l'Arbre de l'Immortalité *(Shajarat al-Khuld)*, et d'un Royaume impérissable? – Tous deux en mangèrent. Aussitôt leur apparut leur nudité, et ils se mirent à se couvrir avec les feuilles du Paradis. Ainsi Adam désobéit à son Seigneur, et de ce fait s'égara. – Puis Dieu lui renouvela sa prédilection, agréa son repentir, et l'assista de sa guidance.

« Dieu dit : Descendez du Paradis, tous deux ensemble. Les uns pour les autres vous serez désormais ennemis. Assurément toutefois vous parviendra de ma part une guidance. Celui qui suivra ma guidance ne connaîtra ni égarement ni misère. Quant à celui qui se détournera de ma Remémoration, celui-là aura une existence de misère, et Nous le rappellerons, le Jour de la Résurrection, aveugle. – Il dira : Mon Seigneur! Pourquoi m'as-Tu rappelé aveugle, alors que j'étais pourvu de la vue? – Dieu dira : De même que Nos Signes te sont parvenus, et tu les as oubliés, de même aujourd'hui tu seras oublié. »

4. XVII, 62-65, période mecquoise, cinquantième Sourate dans l'ordre chronologique de la révélation.

« Iblîs dit : Vois-Tu! Celui-là, que Tu as honoré au-dessus de moi, si Tu retardes mon terme jusqu'au Jour de la Résurrection, j'asservirai sa postérité, sauf un petit nombre. – Dieu dit : Va! Pour ceux qui te suivront parmi eux, pour vous tous, la Géhenne sera votre récompense, une large récompense. Séduis donc, de ta voix, qui tu pourras parmi eux! Assaille-les avec ta cavalerie et ton infanterie! Partage avec eux biens et enfants! Fais-leur des promesses! (Or, les promesses que leur fait Satan ne sont que leurre!) Sur mes serviteurs cependant tu n'auras aucun pouvoir. Et combien suffit ton Seigneur comme Protecteur! »

5. XV, 32-43, période mecquoise, cinquante-quatrième Sourate dans l'ordre chronologique de la révélation.

« Dieu dit : Ô Iblîs! Pourquoi n'es-tu pas parmi ceux qui se prosternent? – Il dit : Je ne suis pas de nature à me prosterner devant un humain que Tu as créé d'une argile crissante extraite d'un limon fétide. – Dieu dit : Sors d'ici! Tu es maudit! Sur toi sera la malédiction jusqu'au Jour du Jugement. – Iblîs dit : Seigneur! Accorde-moi d'attendre jusqu'au jour où les hommes seront ressuscités. – Dieu dit : Tu seras de ceux à qui il est donné d'attendre. Jusqu'à l'Heure Prescrite.

« Alors Iblîs dit : Seigneur! De même que Tu m'as fourvoyé, à mon tour je leur farderai tout sur Terre, et tous je les fourvoierai. A l'exception, parmi eux, de Tes serviteurs sincères. – Dieu dit : Voilà une Voie Droite! Effectivement, sur mes serviteurs tu n'auras aucun pouvoir, à l'exclusion des fourvoyés qui te suivront. A tous ceux-là rendez-vous est donné dans la Géhenne. »

6. XVIII, 50, période mecquoise, soixante-neuvième Sourate dans l'ordre chronologique de la révélation.

« Allez-vous donc prendre Iblîs et sa postérité pour maîtres plutôt que Moi, alors qu'ils sont pour vous des ennemis? Quelle exécrable substitution ce serait pour les Injustes! »

7. II, 35-39, début de la période médinoise.

« Nous dîmes : Ô Adam! Habite, toi et ton épouse, le Paradis. Mangez avec joie de partout où vous voulez. Mais n'approchez pas de cet arbre que voici. Car alors vous seriez du nombre des Injustes. – Par cet arbre, Satan les fit déraper, et ainsi les fit sortir de l'état où ils se trouvaient.

« Nous dîmes alors : Descendez *(Ihbiṭû)!* Les uns pour les autres vous serez désormais ennemis. Vous aurez sur Terre séjour et jouissance jusqu'au Terme Prescrit. – Adam accueillit ensuite de son Seigneur certaines paroles. Le Seigneur agréa son repentir. Dieu est Celui qui accueille le repentant; Il est le Miséricordieux.

« Nous dîmes : Descendez tous de là! Assurément vous parviendra de ma part une guidance. Ceux qui suivront ma guidance, nulle crainte pour eux, et ils ne seront pas attristés. – Quant à ceux qui se montreront incrédules, et traiteront Nos Signes de mensongers, ceux-là seront les Hôtes du Feu, où ils demeureront pour l'éternité. »

Rappelons d'abord, encore une fois, que le Coran est un message oral dont la révélation s'est échelonnée sur plus de vingt ans, durant une première période d'une douzaine d'années à La Mecque, puis après l'Hégire à Médine. Ce message fut confié par la suite, tel quel, à un recueil qui lui conserve sa spontanéité et sa fraîcheur première. Il est toujours une Parole orale révélée à l'instant. Il n'est pas un livre ordinaire rédigé par un auteur qui répartit sa matière par chapitres *ad hoc*. Le thème de la création de l'homme n'est donc pas traité en une seule section, comme par exemple dans la Genèse, qui fut rédigée en deux phases et en deux « récits » largement séparés dans le temps, et par l'esprit. Dans le Coran ce thème est repris six fois à différents moments de la période mecquoise qui fut centrée sur l'approfondissement de la foi; et il n'intervient qu'une seule fois durant la période médinoise qui, elle, fut consacrée surtout à l'organisation socio-politique de la jeune communauté, c'est-à-dire à des problèmes relevant du culte et de la consolidation des bases institutionnelles de la nouvelle société.

Remarquons ensuite que dans le Coran l'ambiance générale est sensiblement différente de celle de la Genèse. En particulier il n'y est question ni de l'Eden avec ses frontières terrestres et géographiques précises; ni d'Ève, tentée et tentatrice; ni du serpent, médium phallique de la tentation; ni de la femme punie par les douleurs de l'enfantement; ni du sol maudit à cause de la faute d'Adam; ni des chérubins armés interdisant à l'homme l'accès de l'Arbre de vie. Faut-il ajouter que les concepts de chute et de péché originel, concepts clés élaborés par la théologie chrétienne et qui, étroitement liés à la rédemption, sont de ce fait étrangers à la pensée juive et musulmane?

Ces remarques préliminaires rapidement esquissées – nous ne pouvons nous embarquer dans des analyses comparées de textes ou de théologies – il nous reste à nous poser cette question : qu'est-ce qui se cache derrière les symboles? Car de toute évidence nous sommes en plein *mutashâbih*,

certains diront aux prises avec un langage de facture nettement mythique. Pour certains aussi il faut préciser que le mythique – intraduisible en arabe – n'est pas le légendaire *(khurâfî* ou *usṭûrî)*. Il va de soi que personne ne saurait jamais dire avec précision, ni même avec approximation, ce qui se cache derrière les récits coraniques relatifs au passage d'Adam du niveau ontologique au palier existentiel. Le Coran nous révèle ce qu'aucune science ne peut nous enseigner, ni vérifier.

Il nous révèle que le projet de créer l'homme avait donné lieu, au niveau ontologique, à un grand remous d'où est sorti le Mal sur le plan pratique et existentiel. Le Mal, qui nous fait tant mal, s'origine à la racine même de l'Être. Un être de feu, qui n'avait ni la transparence des Anges faits de lumière, ni l'opacité de l'homme façonné de terre, ne se contenta pas de marquer son étonnement et ses réserves. Il se dressa en rival de l'homme, auquel il se croyait supérieur, et défia Dieu. Son argumentation est de type raciste. « Je suis meilleur que lui. Tu m'as créé de feu, et Tu l'as créé d'argile » (VII, 12). « Je ne suis pas de nature à me prosterner devant un humain que Tu as créé d'une argile crissante extraite d'un limon fétide » (XV, 33). Le racisme est satanique. Dans sa logique raciste de supériorité constitutive, Iblîs pensait que le choix divin aurait dû se porter sur lui. Le feu est supérieur à la terre. Et la lumière alors? Celle dont sont faits les Anges. Ce qui avait perdu Iblîs c'était sa trop grande confiance dans la justesse logique de son raisonnement, et l'orgueil que lui inspirait sa « race » de feu. La leçon coranique de l'élection est antiraciste.

Mais au fond qu'est-ce qu'Iblîs, devenu al-Shaytân – Satan – après sa révolte? Impossible de saisir la réalité qui se profile derrière ce nom. A coup sûr il est le principe duquel procède le Mal, et à ce titre il a joué un rôle décisif dans le processus qui avait vicié, et continue à subvertir, l'aventure humaine. Il est inséparable d'Adam, au point de symboliser et de concrétiser l'un des aspects de la dualité de notre humanité. Pour Iblîs, et à un degré plus tragique encore, se pose fondamentalement le même dilemme que

pour Adam : celui de la liberté. Iblîs, le premier, avait contesté et désobéi, enclenchant ainsi, dans un processus de commencement absolu, le mécanisme de l'exercice de la liberté, une liberté si réelle qu'elle défia Dieu. Tant qu'elle n'aurait pas franchi ce seuil, elle ne pouvait être une *vraie* liberté. Avec Iblîs Dieu créa la liberté [39]. Les Anges n'avaient pas la capacité de désobéir. Iblîs l'avait. Adam aussi. La désobéissance d'Adam, qui dans un second temps croqua à son tour le fruit doux-amer de la liberté, s'origine dans celle, antérieure, d'Iblîs. Iblîs et Adam seraient-ils donc les insécables avers et envers d'une même réalité? Iblîs est-il en nous? Est-il le mauvais génie qui susurre le mal dans le cœur de tout homme, et se tapit dans ses bas instincts? L'une des prières qui nous est enseignée par Dieu dans le Coran est la suivante :

« Dis :
Je cherche refuge auprès du Seigneur des hommes.
Roi des hommes.
Dieu des hommes.
Contre le Mal du Tentateur *(Waswâs)* furtif,
qui susurre le Mal dans les cœurs des hommes.
Parmi les djinns et les humains » (CXIV)

Iblîs, lui, avait le sentiment d'avoir été une victime, d'avoir été floué, piégé dans la liberté. Il s'adressa ainsi à Dieu : « De même que Tu m'as fourvoyé *(fa-bimâ aghwaytanî)*... » Toutes les glissades qui avaient suivi, et qui se poursuivent, sont les conséquences d'un « fourvoiement », celui d'Iblîs, au niveau pré-existentiel. Dieu n'avait pas fourvoyé Iblîs. Bien entendu! Mais Iblîs n'aurait pas pu se fourvoyer si Dieu ne lui avait pas donné le pouvoir, et la liberté de se fourvoyer. Mieux, l'Omniscient savait nécessairement qu'Iblîs allait se fourvoyer, et il a laissé faire. Nous continuons à nous poser sans relâche cette irritante question : Comment le Tout-Puissant, et le Miséricordieux qui fait Miséricorde *(al-Raḥmân al-Raḥîm)*, pouvait-il tolérer le Mal?... Y a-t-il une seule mère qui laisserait son enfant *choisir* de se brûler, quand il est *en son pouvoir* de

le sauver?... Un vrai casse-tête bien chinois. Y a-t-il une réponse? Non. Il y a *des* réponses. Je le sais. Nous le savons tous. Trop de réponses. S'il y en avait une seule, bien convaincante et décisive, personne ne se poserait plus la question. L'énigme d'Iblîs demeure totale, et le mystère du Mal aussi. Selon l'expression de Ṣâdiq Jalâl al-'Aẓm [40] « Iblîs était pris dans les serres de l'Ordre et de la Volonté préétablie de Dieu ». Dieu lui avait intimé l'ordre de se prosterner, mais il avait déjà décidé qu'il ne se prosternerait pas.

La théologie musulmane classique s'est saisie des deux cas typologiquement fondamentaux, celui d'Iblîs d'un côté, et celui d'Adam de l'autre, pour justifier le déterminisme *(qaḍâ')* contre les partisans du libre arbitre *(qadar)*. Iblîs est la figure typologique du Mal. Adam c'est l'homme, faillible mais récupérable. Dans les deux cas c'est la volonté divine *(mashî'a)*, une volonté préalablement arrêtée, qui avait prévalu, qui avait, dès le départ, tout prévu et tout programmé, ce qui prouve bien que tout ce qui existe, et tout ce qui existera, le Bien autant que le Mal, procède du Créateur, par décret préétabli *(qaḍâ')*. En effet, Dieu avait ordonné à Iblîs de se prosterner devant Adam, et d'avance « l'avait mis hors d'état d'obéir »; il avait interdit à Adam de toucher à l'Arbre défendu, et il avait décrété *(qaḍâ')* de toute éternité qu'il y toucherait. Voici comment, à titre d'exemple, un théologien kairouanais du IIIe/IXe siècle, Yaḥyâ Ibn 'Awn, tente d'enfermer ses adversaires partisans du libre arbitre *(qadar)* dans leurs contradictions en s'appuyant sur le cas typologique d'Iblîs. « On leur demandera, dit-il : que voulait Dieu au juste obtenir d'Iblîs? Qu'il Lui obéît, ou qu'il Lui désobéît? » Répondre, en effet, que Dieu désirait obtenir son obéissance, c'est immanquablement réduire le Créateur à l'impuissance, car cela implique que la volonté d'Iblîs de désobéir l'avait emporté sur celle du Créateur qui voulait le faire obéir. Cela revient à professer la suprématie d'Iblîs sur Dieu, ou à en faire au moins un égal et un rival, une sorte de Dieu du Mal. C'est opter pour une solution manichéenne du problème de la liberté. Et Yaḥyâ Ibn 'Awn de s'écrier : « Y a-t-il hérésie pire que

celle-là [41] ? » En effet la théologie musulmane, qui met l'Unicité de Dieu, sa Transcendance et sa Toute-Puissance au-dessus de tout, a horreur de tout ce qui peut évoquer de près ou de loin le dualisme. Il va de soi que les partisans du *qadar* (libre arbitre) ne manquent pas d'arguments de leur côté, mais nous ne pouvons les suivre dans leur argumentation sans nous écarter de notre objet. Ce qui est certain c'est que le cas d'Iblîs relève, dans la théologie musulmane classique, de l'épineux problème du *qaḍâ'* et du *qadar*, entre lesquels celui-ci se trouvait comme coincé. Et il était, dès le niveau ontologique, dans le destin de l'homme, c'est-à-dire dans sa vocation, de vivre avec Iblîs.

Le drame d'Iblîs avait aussi beaucoup préoccupé certains mystiques musulmans qui ne pouvaient s'empêcher d'éprouver quelque sympathie pour ce Grand Damné révolté à l'idée de se prosterner devant tout autre que Dieu. Hallâj, exécuté pour hérésie à Bagdad le 26 mars 922, avait fait de la « chute de Satan », due, selon l'expression de Louis Massignon, « à ce qu'il se fit, contre Dieu lui-même, le champion irréductible du monothéisme islamique [42] », le sujet de son *Tâ Sîn al-Azal*. « Les mystiques postérieurs, explicitant dans un sens moniste la tendance latitudinariste de Tustarî admise par les Sâlimiya, considèrent, qu'au fond, Satan n'a pas eu tort de pécher, et que le dam de ce parfait amoureux de l'unité divine n'est qu'une apparence temporaire, qui cessera au jour du Jugement : il a eu raison de préférer être aveuglé par amour, de subir le décret de Dieu plutôt que d'obéir à Son commandement, de dire le feu supérieur au limon. Il a été et redeviendra le premier des Anges, il est toujours en plénitude croyant unitaire, sage, véridique et saint [43]. »

Enjambant les siècles, voici comment un philosophe mystique contemporain, l'hindou Mohammad Iqbal (1873-1938), présente l'énigme tragique d'Iblîs [44] :

LA RÉVOLTE D'IBLÎS

Je ne suis pas un stupide fils de la lumière pour me prosterner devant l'homme!

Par sa nature, il est de limon, moi, je suis de la race du feu.
C'est ma flamme qui embrase le sang qui coule dans les veines des créatures,
Je suis rapide comme la tempête, ma voix est celle du tonnerre;
Je suis l'union entre les principes supérieurs, je suis la loi des éléments terrestres,

Je brûle, et j'apporte la quiétude, je suis le feu qui crée la pierre précieuse.
Je brise en mille miettes ma propre création
Pour faire de ces vieilles poussières un univers nouveau.
C'est à mon océan que la vague du monde emprunte son élan,
Je suis le sculpteur de l'éternité, je suis la flamme et le feu de la substance.
Tu as créé les sphères étoilées, c'est moi qui les fais se mouvoir,
Je suis l'âme de l'univers, je suis la vie secrète.
Tu donnes la vie au corps, j'infuse la chaleur dans la vie,
Tu montres la voie vers le repos paisible, mais moi je conduis à la lutte sans fin.
Ce n'est pas moi qui irai mendier les prosternations des êtres vils!
Je suis le Vengeur sans enfer, je suis Dieu sans le jour du jugement.
L'homme fait de limon périssable, vil et pauvre d'esprit
Est né dans tes bras, mais c'est dans les miens qu'il atteindra la maturité.

Iblîs était en somme nécessaire pour que se réalise pleinement la vocation de l'homme selon le Plan de Dieu. Il était condamné, en se brûlant le premier au feu de la liberté, à offrir à l'homme l'alternative du Mal, un mal tentant, un mal paré de toutes les séductions de la raison, de la satisfaction des sens, et de l'apaisement des instincts. *L'absence de cette alternative aurait réduit la liberté à néant*, à une illusion de liberté, comparable à celle qu'offrent

les régimes totalitaires, une liberté qui, malgré toutes les dispositions et apparences scéniques aurait manqué de réalité. Dieu, volontairement, n'a voulu exercer aucun totalitarisme. En raison de la nature même de l'*Amâna* confiée à l'homme, il l'a voulu libre. Or sans Iblîs, il n'y a pas de réelle liberté. Dieu ne pouvait créer la liberté sans créer Iblîs. Iblîs en est en effet le nécessaire réactif. Tragique, bien sûr! Mais c'est le prix de la liberté.

Dans tout homme il y a donc un aspect Iblîs. Tout homme est, par vocation, une effigie à deux faces : un avers, le Bien, et un envers, le Mal. Iblîs est l'Esprit de Révolte au nom de la logique et de la plus raide rationalité. Il veut tout comprendre. Comment se prosterner devant tout autre que Dieu? Devant un être qu'il considérait, par surcroît, comme inférieur! Le commandement lui paraissait irrationnel, absurde et révoltant. Le « Je sais ce que vous ne savez pas », qui avait convaincu les Anges, ne le convainc pas. Il était typiquement un esprit fort, un rationaliste de très bon teint. La raison admet le *ghayb*, l'invisible qu'on n'appréhende pas, ou pas encore. La raide rationalité ne le digère pas. Iblîs voulait tout saisir par la rationalité la plus rationalisante. « Le rationalisme croit à la rationalité complète du monde du réel », nous apprend le Robert. Et en dehors du réel il n'y a rien. Bien entendu!

Iblîs croyait tout connaître de l'Absolu de Dieu, qu'il voulait translucide. Il nie le *ghayb*, le mystère divin qui demeure pour tous insondable, et qui exige toujours en dernière analyse, lorsque toutes les approches sont épuisées, que l'on fasse acte d'*Islâm*, de remise confiante, consciente et lucide de soi entre les mains de Dieu, du Soi en soi qui sait ce que personne ne sait. Le premier dans l'ordre de la création Iblîs manqua de foi, sans pour autant nier Dieu, dans lequel il continua à reconnaître Le Seigneur. C'est par ce terme qu'il continua à s'adresser à Lui, tout en contestant le bien-fondé de Son *Amr* (Ordre). Il est la raison qui, trop sûre d'elle-même et se prenant pour infaillible, se révolte contre le *ghayb*, et refuse de faire acte de foi, au nom de la rationalité et de ses rigides déductions syllogistiques perçues comme irréfragables : Je suis de feu

et Adam de limon fétide; je lui suis donc supérieur; donc Dieu a tort. Fort de ce syllogisme, Iblîs s'est dressé contre Dieu. Depuis ses disciples terrestres sont légion.

Bref, Dieu a-t-il créé le Mal? Il a bien créé Iblîs, et il ne pouvait ignorer ce qu'il allait incarner. Au niveau ontologique le Mal existait donc comme potentialité et en puissance dans Iblîs. En ce sens Dieu, en créant Iblîs, avait bien créé le Mal. Car le Mal n'aurait pas pu exister, *de lui-même*, s'il n'avait pas été créé. Si Dieu n'avait pas conçu un modèle d'Univers dont le Mal, en tant que possibilité, était une composante, le Mal n'aurait pas pu faire surface, et du coup la liberté n'aurait plus eu aucun sens. *Mais Dieu ne fait pas le mal.* Il laisse à l'homme la liberté de le faire, la liberté de prêter l'oreille à ce que lui « susurre » Iblîs. De virtualité ontologique, le Mal allait devenir une réalité avec la création d'Adam, création qui est postérieure à celle d'Iblîs. Le projet « homme » qui était en Dieu, et qui était marqué du poinçon de la liberté du choix, rendait nécessaire le passage du Mal de la virtualité à l'existence. C'est par Iblîs que se fit ce passage. En somme la création de l'homme condamnait Iblîs à « existentialiser » le Mal dont il était potentiellement porteur. Iblîs, maudit et déchu, menaça – ou promit? – de jouer son rôle consciencieusement tant que durera l'aventure humaine pour que s'opère, à travers le filtre de la liberté, l'ultime sélection spirituelle qui ouvre la voie de l'Éternité dans le Retour à Dieu. « Je les guetterai sur Ta Voie Droite, puis je les harcèlerai, par-devant, par-derrière, sur leur gauche, sur leur droite, et Tu ne trouveras point la plupart d'entre eux reconnaissants » (VII, 16-17). L'épreuve, par le harcèlement « iblîssien », permettra de faire le tri des « serviteurs sincères » du Seigneur. Tout se passe comme si à la sélection biologique qui permit à l'homme d'émerger du flux du Vivant, succède une autre, bien plus décisive, qui, après maturation dans la matrice de la Terre, assure par un dernier enfantement non sans mal et sans douleur, l'émergence finale à l'Éternité; à la Vie en Plénitude et en Dieu.

Une figure bien énigmatique que celle d'Iblîs! Dieu met

en garde contre lui. Il est « l'ennemi ». Dieu n'aime pas le Mal et ne le veut pas. Mais la liberté exige que Dieu offre à l'homme la faculté réelle, et non seulement illusoire et sans risque, de choisir son camp : celui du Créateur, ou celui d'Iblîs. Sommes-nous en fait devant un problème de programme et d'émergence? Le programme c'est le Plan de Dieu sur l'homme. Le Mal, ce sont les nuisances qui accompagnent l'émergence. Les informaticiens connaissent bien cela. Et malgré les nuisances, le programme se réalise, car telle est la volonté intelligente du Programmateur. Inséparable de la vocation de l'homme, Iblîs est pour sûr un rouage nécessaire de l'économie du salut. Un rouage qui demeure cependant bien mystérieux!

Les nuisances du Mal nous apparaissent ainsi comme la rançon inévitable et complémentaire de la liberté prise par le computer humain. Deux voies étaient en effet offertes à l'Adam céleste, avant qu'il ne prît possession de la planète Terre : une existence de Paradis, sans misère physique ni nudité spirituelle, mais aussi pratiquement sans liberté réelle; ou une vie de dur labeur, polluée par les nuisances engendrées par le moteur d'une vraie et authentique liberté. Adam opta pour la liberté. Il opta pour la condition humaine, avec la gratuité de ses révoltants et scandaleux malheurs – nuisances inéluctables à l'intérieur du système – mais aussi avec sa vertigineuse grandeur. « Une vie déchirée d'ardeur vaut mieux que la paix perpétuelle », ainsi commence un poème de M. Iqbal intitulé *La Tentation de l'Homme* [45].

Adam toucha donc à l'*Arbre interdit*. Parce que interdit, cet arbre symbolisait en effet la plénitude de la liberté : celle du pouvoir réel de transgresser. Comment en vérifier la plénitude et la réalité sans désobéir?! Graham Greene disait : « Les principes sont faits pour être violés. Être humain est aussi un devoir [46]. » Créé libre et humain, Adam – par devoir? – était condamné à désobéir, et à sa suite, comme disait Sartre, nous sommes tous « condamnés à être libres ». Autrement dit nous sommes tous, de par notre nature humaine, condamnés au réel, un réel régi, comme le constate avec amertume et le souligne Clément Rosset, par

Le Principe de Cruauté [47]. La condition humaine n'est pas la facilité. Elle n'est pas celle des Anges. M. Iqbal clôt son poème sur *La Tentation de l'Homme* par ce vers :

« Qu'est-ce que la vie? La brûlure perpétuelle. »

A « la paix perpétuelle », Adam préféra donc « la brûlure perpétuelle ». Dans ce choix tragique et grandiose, la femme ne joue pas, dans le Coran, le rôle de bouc émissaire. Ce n'est pas par elle, ni par sa faute, que s'est noué le drame au niveau ontologique. Elle n'est pas la « tentée – tentatrice » par le symbole phallique du serpent interposé. Adam et son épouse, sans indication de nom propre pour celle-ci, étaient impliqués à égalité dans le même choix de la condition humaine, dont le pivot est la liberté de détermination. Dieu s'adresse à eux deux au duel, et les met en garde, l'un et l'autre en même temps, contre la tentation de toucher à l'Arbre interdit, sous peine de s'exposer solidairement à une vie marquée par l'injustice. « Tous deux en mangèrent », et tous deux découvrirent aussitôt, avec la « nudité », et les pulsions de la libido dont Sigmund Freud (1856-1939) a montré les incidences profondes sur tous les secteurs de l'activité humaine, l'ampleur des misères de la condition humaine, coincée entre Éros et Thanatos.

L'Arbre qui symbolise la liberté, y compris celle de transgresser, de se dénuder et de s'égarer, n'est qualifié dans le Coran d'aucune épithète qui lui soit propre. « N'approchez pas de cet arbre que voici », dit simplement Dieu. C'est Satan – ainsi est désigné Iblîs après sa révolte – qui, *fallacieusement*, présenta cet Arbre à Adam et à son épouse comme étant : celui susceptible de les faire accéder à l'état angélique; ou de leur assurer l'immortalité; ou encore de leur donner la clé d'un Royaume impérissable. Telles sont les trois aspirations fondamentales de l'homme. L'erreur consiste à vouloir les réaliser *hic et nunc*, sur-le-champ et déjà ici-bas, par la transgression des interdits, bref par la rupture avec Dieu, rupture qui engage l'homme, devenu la mesure de toute chose car émancipé par la mort du Créa-

teur, dans la voie de l'absolutisation de la vie terrestre, et de l'anthropolâtrie.

Or l'interdit sanctifie le permis, et fait de toute consommation licite une prière. L'interdit transfigure la matière et y introduit, avec l'intention, l'esprit. Par l'abstention de l'interdit l'homme, dans chaque geste, vit en communion de volonté avec Dieu. Il n'est à aucun moment de la journée coupé de Lui, et cela par la seule vertu de l'observance.

La différence avec l'ambiance de la Genèse, comme on a pu le constater, est très nette. Dans la Genèse il est question de deux arbres : « l'arbre de vie au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (Gn II, 9). Adam, tenté par Ève, mangea du second, mais ne put accéder au premier, car Yahvé, alarmé par la puissance soudaine acquise par l'homme, s'arrangea efficacement pour le lui interdire. Citons : « Puis Yahvé-Dieu dit : " Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous, pour connaître le bien et le mal! Qu'il n'étende pas maintenant la main, ne cueille aussi de l'arbre de vie, n'en mange et ne vive pour toujours! " Et Yahvé Dieu le renvoya du Jardin d'Eden pour cultiver le sol d'où il avait été tiré. Il bannit l'homme et il posta devant le Jardin d'Eden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie » (Gn III, 22-24; trad. Bible de Jérusalem).

En affirmant la réalité et la plénitude de sa liberté par la transgression de l'interdit, l'homme avait opté pour le mode d'existence le plus exaltant, mais aussi le plus périlleux. Il a choisi d'être pleinement et seul responsable de son destin. Or l'émergence de l'*homo sapiens,* libre et responsable, au niveau existentiel, n'est autre que l'explosion, dans le premier hominidé qui joua le rôle de charnière de mutation, de la conscience réflexive qui soudainement l'inonda et lui permit de se saisir dans sa triple relation au Soi, en soi, et au Monde. Il commença à s'articuler à l'Absolu, à s'assumer, et à porter le monde qui durant des millions d'années l'avait porté en une gestation minutieusement programmée. En réfléchissant son regard sur lui-même, en ego désormais libre, responsable et conscient, il

découvrit du coup toute l'horreur de sa « nudité » qu'il ne cesse, avec des outils de plus en plus perfectionnés, d'explorer et de « couvrir ». Après avoir été mû par une impulsion orientée, l'homme, en affleurant à l'existence consciente, doit désormais s'orienter.

Adam et son épouse « se mirent alors à se couvrir avec les feuilles du Paradis ». Dans cette image il nous faut voir une allusion à toutes les « nudités » de l'homme, à toutes ses faiblesses et misères dont il souffre et dont il a honte, sans exclure bien entendu, au premier plan, les refoulements de la libido dont Sigmund Freud, aujourd'hui, il est vrai, partiellement contesté [48], nous a fait découvrir, comme nous l'avions déjà signalé, toutes les imbrications dans le psychisme qui sert de fond à la personnalité et détermine le comportement humain. Il suffit de penser, pour saisir toute l'importance de la libido, qu'on ne cache du reste plus, au défoulement massif de la sexualité auquel nous assistons aujourd'hui, avec toutes les aberrations qui s'ensuivent. Adam et son épouse en avaient senti les premiers la morsure, devenue consciente avec l'homonisation, et désormais mesurée à l'aune de l'éthique qui accompagne la liberté et la responsabilité. « Les feuilles du Paradis » sont-elles les refoulements, ou aussi les sublimations, qui nous permettent « d'habiller » nos instincts, ou de leur donner une « noble orientation »? Ou plutôt réfèrent-elles à tous les procédés de camouflage qui nous permettent de nous travestir, de nous dérober à nous-mêmes et aux autres, et de nous donner bonne conscience? Bref, l'homme qui, par son geste de transgresseur, avait opté pour la liberté et la responsabilité de la condition humaine, découvrit subitement, avec effroi et honte, toute la boue fétide qui est en lui, et il fut épouvanté. Instinctivement il pensa à la cacher sous une parure verdoyante. L'homme du *Ḥaqq,* du *Mîthâq* et de l'*Amâna* découvre le bas de lui-même, son tréfonds qui fait rougir, et mesure avec panique sa « nudité » de *ẓalûm* et de *jahûl.*

En désobéissant, Adam et son épouse avaient obéi, de concert, à leur vocation humaine. D'où l'ambiguïté de leur geste. Ce geste, ils ne pouvaient pas ne pas le faire sans

renoncer à leur humanité. Or « être humain est aussi un devoir », disait Graham Greene que nous avons déjà cité. Aussi ne peut-on parler en Islam, comme dans le christianisme, d'une « liberté aliénée par le péché ». La descente (*hubût*) au niveau existentiel n'est pas une « chute ».

Du reste, si l'on retenait l'hypothèse des « panspermistes, pour qui la vie vient des étoiles [49] », le *ihbiṭû* (descendez) coranique s'éclairerait d'un jour nouveau qui irait parfaitement dans le sens des partisans de l'*i'jâz* scientifique. Or la panspermie, après la découverte, en 1960, de chondrites, c'est-à-dire de météorites charbonneuses, comportant des éléments figurés, semble retenir l'attention de nombreux savants parmi les plus sérieux.

De toute façon, l'irruption de l'homme au niveau existentiel ne fait que concrétiser les potentialités et les choix du niveau ontologique. Témoin du *Ḥaqq*, lié par le *Mîthâq* et porteur de l'*Amâna*, mais aussi, par sa nature boueuse, enclin à l'injustice *(ẓalûm)* et à la fatuité arrogante de l'ignorance *(jahûl)*, l'homme, dès son passage à l'existence, commença par se léser lui-même. « Ô Seigneur! Nous nous sommes lésés nous-mêmes. Si Tu ne nous pardonnes, et si Tu ne nous fais miséricorde, nous sommes perdus. » Et Dieu pardonna sans l'intercession d'un rédempteur. Dieu pardonna tout simplement parce que l'homme a été créé, et voulu, par nature faillible, et parce que le Créateur est par essence « Le Miséricordieux qui fait Miséricorde ». Sans la faillibilité humaine, la miséricorde divine serait vide de sens. Sans sa faiblesse originelle, l'homme n'aurait tout simplement pas besoin de Dieu. « Dieu veut alléger votre fardeau, car l'homme a été créé faible » (IV, 28). La faiblesse de l'homme, inhérente à sa double nature, est sans cesse rachetée par la *Raḥma* (Miséricorde), le *Luṭf* (Protection prévenante de Dieu), et la *'Inâya* (Providence). L'homme n'est pas abandonné à lui-même, et sa descente sur la planète Terre n'est ni une punition ni une malédiction. Elle est tout simplement la concrétisation de sa vocation. L'homme descendu sur Terre n'était pas marqué du stigmate du péché originel, qui, en Islam, n'a aucun sens.

C'était tout simplement un homme auquel Dieu avait

laissé le choix réel d'opter pour la liberté, et de la réalité de cette liberté il avait fait l'expérience. C'est que Dieu, comme le souligne al-Ḥasan al-Basrî (21-110/642-728), attend de l'homme « plus que de l'obéissance passive : la libre et constante adhésion du cœur [50] ». Or pour qu'il y ait « adhésion du cœur », l'alternative du Mal doit être aussi réelle que celle du Bien. En ce sens on peut parler d'une certaine complicité entre Satan et Adam : sans le premier la liberté du second aurait été vide de sens, un leurre. Pour qu'Adam réalise sa vocation, il fallait que Satan existât et se révoltât. Satan est la pierre de touche de la liberté, et la liberté est le crible de la sélection spirituelle par l'adhésion libre et constante du cœur.

La sélection semble bien être une loi universelle qui se vérifie à tous les niveaux de l'existant physique ou organique. Au niveau de l'homme elle devient un choix responsable et conscient : l'homme a la faculté de se faire et de tirer toujours le meilleur de lui-même. Il peut aussi succomber au pire. La vie sur terre est, pour tous, un *jihâd*, un combat de tous les instants. C'est là un fait objectif de pure constatation. L'agressivité est une composante constante – et psychiquement apparemment nécessaire – de tout le règne du vivant, et l'homme ne fait pas exception : *Homo homini lupus*, dit Plaute (254-184 av. J.-C.). « Descendez! », commanda Dieu à Adam et à son épouse. « Les uns pour les autres vous serez ennemis. » Le récit biblique d'Abel et de Caïn n'est pas coranique, mais les commentateurs l'évoquent souvent. L'agressivité est ainsi au cœur de l'Être.

Mais l'homme, doué de la conscience réflexive, sait, alors que l'animal ne sait pas. L'homme saisit sa nudité, et se juge : alors il s'habille, et se pare, lorsqu'il ne se farde pas tout bonnement. Or le Coran nous enseigne que la meilleure parure est « le Vêtement de Piété ». Tout comme le meilleur *jihâd* (combat) est celui que nous livrons en nous, et autour de nous, avec la guidance de Dieu, contre Satan, le vrai ennemi, c'est-à-dire contre toutes les forces du Mal qui nichent dans nos cœurs et nous assaillent de toutes parts. Les sûfis (mystiques) insistent particulièrement sur le *jihâd al-nafs*, le combat intériorisé contre nos instincts, condition

nécessaire pour pouvoir agir, aussi, autour de nous. Le confort purement intérieur du cloître ne tenta jamais vraiment les sûfis. Le *ribât* n'est pas à proprement parler un monastère. La vocation de l'homme est d'être présence au monde. Par la sélection, au crible de la liberté, ne sont finalement perdus que ceux qui choisissent en quelque sorte de se perdre. Oubliant sur Terre le *Mîthâq* les liant à Dieu, ils seront à leur tour oubliés dans l'Au-delà, et frappés de cécité. A la question : « Pourquoi m'as-Tu rappelé aveugle, alors que j'étais pourvu de la vue? – Dieu dira : De même que Nos Signes te sont parvenus, et tu les as oubliés, de même aujourd'hui tu seras oublié. » La géhenne est-ce autre chose? Verlaine, qui savait de quoi il parlait, disait : « Il faut être meilleur que l'homme que l'on voudrait être. » La vocation de l'homme est justement de se surpasser pour coller à l'idéal qui avait présidé à sa création.

Par sa guidance, qui n'a cessé et ne cesse de se manifester depuis que l'homme surgit du flux du Vivant, Dieu nous offre sa pleine assistance. Hormis toutefois la contrainte. Le Tout-Puissant interpellait ainsi son ultime Messager : « Si Ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur Terre, tous sans exception, auraient fait acte de foi. Vas-tu donc, toi, contraindre les hommes à être croyants? » (X,99). Par ailleurs le Coran est le seul texte sacré qui affirme positivement, et avec une parfaite limpidité, la liberté de conscience : « Pas de contrainte en matière religieuse. La Rectitude *(al-Rushd)* et l'Erreur *(al-Ghayy)* sont, par elles-mêmes, également claires » (II, 256). Dieu ordonne en outre à Son Messager : « Dis encore : la Vérité émane de votre Seigneur. Que celui qui le veut, croie donc. Et que celui qui le veut, soit aussi incrédule » (XVIII, 29). La liberté de conscience ne peut être affirmée plus positivement et plus clairement. Il en est ainsi parce que les conséquences eschatologiques du choix sont d'une gravité incommensurable. Le mauvais choix aboutit à un avortement spirituel tragique, définitif et irrémédiable. L'anthropolâtrie et l'absolutisation de ce monde, pris pour une fin en soi, sont mort définitive à l'Au-delà, mort qui n'est pas

synonyme de fin de toute vie par décomposition organique. C'est quelque chose de plus tragique.

La vocation, tragique et exaltante, de l'homme est donc d'opter librement. Pour que cette liberté soit pleinement vraie, et non seulement une fiction de liberté, Dieu a mis dans l'âme de tout homme – comment aurait-il pu en être autrement? – une double disposition : celle, en s'ouvrant à la guidance divine et aux Signes du Seigneur, d'incliner vers le Bien; comme celle, en écoutant ce que lui susurre Satan, de s'orienter vers le Mal. Il peut purifier son âme et assurer son salut, comme il peut la corrompre et provoquer sa perte. Et le soutien divin toujours présent – mais non contraignant – se manifeste par la mise en garde solennelle contre les conséquences dramatiques du mauvais choix. Prenant à témoin tout le Cosmos qui a travaillé pour notre émergence, Dieu nous interpelle ainsi :

« Par le Soleil et sa clarté!
Par la Lune quand elle le suit!
Par le Jour quand il éclaire la Terre!
Par la Nuit quand elle l'enveloppe!
Par le Ciel et tout ce qui l'a édifié!
Par la Terre et tout ce qui l'a aplanie!
Par toute âme et tout ce qui l'a modelée!
La disposant au libertinage, tout comme à la piété!
Heureux est celui qui la purifie!
Perdu est celui qui la corrompt! » (XCI, 1-10).

Ainsi, dans un style d'une poésie sobre et majestueuse, est évoquée la dignité exceptionnelle de l'homme appelé à s'assumer pleinement et en toute conscience, et à modeler librement son destin. Peut-on faire un pas de plus, au risque d'être accusé de donner dans un vulgaire concordisme scientiste, et dire que les dix versets que nous venons de citer, et qui coordonnent l'homme à tout le cosmos, peuvent aujourd'hui être mieux compris en les situant dans l'éclairage de ce que certains physiciens modernes appellent le « principe anthropique », principe que nous avons déjà évoqué [51], et qui explique les dimensions vertigineuses de

l'Univers par les contraintes de la biosélection, le tout s'étant passé comme si la matière était « préparée de manière à former la vie [52] ». Dans quel but? Rémy Chauvin répond : « Ce but suprême, suivant la théorie anthropique, est sans doute de faire éclore l'intelligence; c'est pour cela que toute la matière et le cosmos seraient ordonnés. Il n'y aurait donc rien de plus important que l'intelligence et la conscience, partie indispensable des phénomènes, comme le soutiennent beaucoup de physiciens des quantas. Si ahurissant que cela puisse paraître, il s'agit maintenant d'idées banales pour les spécialistes [53]. » Un cosmos préparé pour avoir comme aboutissant l'*homo sapiens,* l'homme doué d'intelligence et responsable. Comment ne pas le prendre à témoin pour mettre l'homme devant ses responsabilités contractées et librement assumées par le *Mîthâq?!* Pourquoi refuser le témoignage de la science pour mieux méditer sur le Coran, et mieux en approfondir le sens, avec tous nos acquis, aujourd'hui? Bref, pourquoi, à tout prix, nous refuser à tout ce qui peut ressembler à un *i'jâz* scientifique?!

Ainsi, la science, avec des arguments tirés du calcul et de l'observation des phénomènes physiques et cosmiques, semble aujourd'hui disposée à reconnaître dans l'homme le but de l'Univers, de notre Univers du moins. Le Coran, à travers le symbole de la prosternation des Anges devant l'Adam céleste, ne dit pas autre chose. La vocation de l'homme, c'est cela.

Notes

LE FAIT CORANIQUE. NATURE ET APPROCHES

1. Cité dans *Le Protestantisme, Hier-Demain,* ouvrage collectif de Frank Delteil, Roger Mehl, Georges Richard-Molard et Daniel Robert, éd. Buchet-Chastel, Paris, 1974, p. 127.

2. Voir Jalâl al-Dîn al-Suyûṭi (849-911/1445-1505), *Asrâr tartîb al-Qur'ân,* éd. 'Abd al-Qâdir Aḥmad 'Aṭâ', Tunis, 1985, p. 25.

3. L'hebdomadaire saoudien *al-Muslimûn* (du 1-7 dhu al-ḥijja 1405/17-23 août 1985, p. 4) avait annoncé la découverte, au cours de la restauration de la Grande Mosquée de Sanaâ (Yémen), de très vieux manuscrits du Coran, dont l'un serait de la plume du cousin du Prophète, le quatrième calife bien guidé, 'Ali b. Abî Ṭâlib (ϒ 40/660).

4. La bibliographie, on s'en doute, est trop abondante sur ces questions. Nous nous limitons à cinq références : 'Abd Allâh Ibn Abi Dâwud Sulaymân al Sijistânî (ϒ 316/928), *Kitâb al-Maṣâḥif,* éd. A. Jeffery, Le Caire, 1355/1936; A. Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur'ân, the old codices,* Leiden, Brill, 1937; Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî, *al-Itqân fî 'ulûm al-Qur'ân,* 1re éd., Calcutta, 1852-1854; 3e éd., 2 vol., Le Caire, 1370/1951. Les thèses orientalistes sont bien résumées par Régis Blachère, *Le Coran, Introduction,* éd. G.P. Maisonneuve, Paris, 1947; et par A.T. Welch, dans l'*Encyclopédie de l'Islam,* s.v. *al-Ḳur'ān.*

5. D'après 'Abd al-Wahhâb Khalaf, *'Ilm uṣûl al-fiqh,* 7e éd., Le Caire, 1956, pp. 34-35. Notons que si l'on prend le terme juridique dans une acception large, leur nombre peut s'élever environ à 600.

6. *Biographie du XXe siècle. Le testament philosophique* de Roger Garaudy, éd. Tougui, Paris, 1985, pp. 337-338.

7. Sur le *Mi'râj* voir Muhammad Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam,* éd. J. Vrin, Paris, 1959, 2 vol., I, pp. 92-95, qui écrit : « L'Ascension du Prophète n'était donc qu'un état. En outre, le Prophète lui-même a qualifié cet état, en disant : " Je me trouvai dans un état entre le sommeil et la veille ". Donc ce voyage fut effectué par le Prophète en

complète conscience : alors qu'on oublie le corps et que l'esprit l'emporte » (*ibid.*, p. 93).

8. Désigne le Prophète.

9. La scène se passe à un niveau supra-terrestre, au cours de l'Ascension. Voir les commentaires de Cheick Si Boubakeur Hamza, *Le Coran, traduction nouvelle et commentaires*, éd. Fayard-Denoël, Paris, 1972, II, 1047-1050; et A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'ân, text, translation and commentary*, éd. The Islamic Foundation, Leicester (Angleterre), 1975, un vol., pp. 1443-1445.

10. R. Garaudy, *op. cit.*, 265 p.

11. Éd. Le Centurion, Paris, 1978, 127 p.

12. Éd. Bibliotheca Islamica, Chicago, 1980, 180 p.

13. Éd. The Islamic Foundation, Leicester (Angleterre), 1979, 278 p.

14. Éd. Islamic Research Institute, Islamabad (Pakistan), s.d., 354 p. Voir aussi Afzal ur-Rehman, *Subject Index of the Holy Quran*, 1987, XXXIV, 498 p.

15. « Life is real, life is earnest, And the grave is not its goal. » Henry Wadsworth Longfellow (1807-1882) est un poète américain, cité par A. Yusuf Ali, *op. cit.*, p. 894, note 2950.

16. Voir Cheick Si Boubakeur Hamza, *op. cit.*, I, 651-659.

17. *Tafsîr al-Manâr*, 2e éd., Beyrouth s.d., I, 399.

18. M.A. Khalaf Allah, *al-Fann al-Qaṣaṣî fî al-Qur'ân al-Karîm (L'Art du récit dans le Noble Coran)*, 4e éd., Le Caire, 1972, p. 255. Les incrédules ne voyaient dans les récits coraniques « qu'histoires des Anciens » (*asâṭîr al-al-'awwalîn;* VI, 25; VIII, 31; XVI, 24; XXV, 5; etc.).

19. A titre d'exemple voir Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the Heresy of the Ishmaelites*, Leiden, 1972. Le père de saint Jean Damascène († vers 749) avait vécu à la cour des califes omeyades de Damas comme haut fonctionnaire des finances.

20. *Islamochristiana*, organe du PISAI (Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamitica) à Rome a consacré sept numéros à la bibliographie du dialogue islamo-chrétien sous l'impulsion du Père R. Caspar et avec la collaboration de plusieurs spécialistes : I (1975), pp. 125-176; II (1976), pp. 187-245; III (1977), pp. 255-286; IV (1978), pp. 247-267; V (1979), pp. 299-317; VI (1980), pp. 259-299; et VII (1981), pp. 309-313.

21. Éd. Louvain-Paris, 1969.

22. *Al-Fikr al-Islâmî fî al-Radd 'alâ al-Naṣârâ ilâ Nihâyat al-Qarn al-Râbi'/al'Ashir*, éd. Tunis-Alger, 1986.

23. Il suffit à ce propos de renvoyer à deux ouvrages du milieu de ce siècle : Le Père Gabriel Théry, qui signait Hanna Zacharias, *De Moïse à Mohamed*, 4 vol. où le Coran est expliqué comme une entreprise juive; et son disciple, le Père Joseph Bertuel, *L'Islam, ses véritables origines*, ouvrage de même inspiration, préfacé par l'amiral Auphan et destiné au grand public.

24. Père Cl. Geffré, « Le Coran, une parole de Dieu différente », dans *Lumière et Vie*, n° 163, Lyon, juillet-août 1983, p. 29.

25. Père Cl. Geffré, *op. cit.*, p. 28.

26. *Op. cit.*, p. 28. C'est nous qui soulignons.

27. *Op. cit.*, p. 32.

28. Père Cl. Geffré, « La théologie des Religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II », dans *Islamochristiana*, n° 11 (1985), p. 117.

29. *Ibid.*, p. 117.

30. Dans *Concilium*, n° 116 (1976), pp. 57-61.

30 bis. De K. Cragg voir en particulier, *The Event of the Qur'ân, Islam in its Scripture*, éd. Georges Allen and Unwin, Londres, 1971; *The Mind of the Qur'ân*, éd. G. Allen and Unwin, Londres, 1973; *Jesus and the Muslim*, éd. G. Allen and Unwin, Londres, 1985; et *Muḥammad and the Christian : a Question of Response*, éd. Darton, Longman and Todd, Londres, 1984; H. Küng a développé ses idées dans un ouvrage en collaboration avec J. van Ess, Heinrich von Stietencron et Heinz Bechert, publié d'abord en allemand, et traduit en anglais sous le titre *Christianity and the World Religions, Paths to Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, éd. Doubleday, New York, 1986. De W. Montgomery Watt, se référer en particulier à : *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953; *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956; abrégés dans *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford, 1976; *Islam and Christianity Today, a Contribution to Dialogue*, éd. Routledge, Londres, 1983; et son article « Recent Christian Approaches to Islam », dans *The Maghreb Review*, vol. 13, nos 1-2 (1988), Londres, pp. 116-120.

31. Jacques Jomier, recension du *Traité de théologie musulmane* du père Robert Caspar (éd. PISAI, Rome, 1987, 495 p.), dans *Islamochristiana*, n° 13 (1987), p. 233.

32. Cl. Geffré, « Le Coran, une parole de Dieu différente », dans *Lumière et Vie*, n° 163 (1983), p. 32.

33. Éd. Editrici Missionarie Italiene, Rome, 1972.

34. Chicago, 1977.

35. Éd. Centre Évangélique de Témoignage et de Dialogue, Bulletin *Evangile-Islam*, Numéro spécial, 77380 Combs-la-Ville (France), octobre 1985.

36. G. Tartar, *op. cit.*, p. 3.

37. *Ibid.*, p. 8.

38. *Ibid.*, p. 9.

39. Voir par exemple l'insistance avec laquelle le théologien catholique Hans Küng défend cette proposition, et la vive réaction du musulman shi'ite Seyyed Hossein Nasr, dans *The Muslim World*, vol. LXXVII, n° 2 (avril 1987), pp. 85-87 et 98-101.

40. New York, 1971.

41. *Le Coran : aux sources de la parole oraculaire. Structures rythmiques des sourates mecquoises*, éd. Publications Orientalistes de France, 1981.

42. M. Rodinson, *Mahomet*, éd. du Seuil, Paris, 1961.

43. M. Rodinson, *op. cit.*, p. 104.

44. *Ibid.*, p. 104.

45. *Ibid.*, p. 105.

46. *Ibid.*, p. 107.
47. *Ibid.*, p. 107.
48. *Ibid.*, p. 120.
49. *Ibid.*, p. 124.
50. *Ibid.*, p. 192.
51. *Ibid.*, p. 193.
52. *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition, s.v. Ḳur'ān, V, 404, 2e col.
53. S. Parvez Manzoor, *Method Against Truth. Orientalism and Qur'ānic Studies*, dans *The Muslim World Book Review*, éd. The Islamic Foundation, Leicester (Angleterre), vol. 7, n° 4 (1987), p. 33.
54. Cité par Édouard Saïd, *L'Orientalisme*, éd. du Seuil, Paris, 1981, p. 176.
55. Voir R.C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam; religions mystiques et révélations prophétiques*, Paris, 1965.
56. Armand Abécassis, *Le Christianisme vu par le Judaïsme*, dans *Initiation à la Pratique de la Théologie*, sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé, tome I, Introduction, éd. du Cerf, Paris, 1982, p. 408. Voir aussi : *Colloque des Intellectuels Juifs, La Bible au présent, Données et Débats*, éd. Gallimard, Paris, 1982.
57. Ibn Manẓûr, *Lisân al-'Arab*, éd. de Beyrouth, 1956, XV, 379, col. 2.
58. Voir par exemple le commentaire de ce verset par M.T. Ben Achour (ץ 1973), qui résume bien ses prédécesseurs, *Tafsîr*, éd. de Tunis, 1984, XXV, 140-150.
59. Ṭabarî (*Tafsîr*, XXV, 46), suivi par Râzî (*Tafsîr*, 1re éd. du Caire, s.d., XXVII, 190), glose : *Rûhan* = Coran. Nous ne suivons pas cette interprétation, qui n'est pas retenue non plus par tous les traducteurs.
60. André Chouraki, auquel on doit une traduction récente de la Bible, écrit : « Iehouda bar Ilaï, un disciple de rabbi Akiba, disait dans la première moitié du deuxième siècle : " qui traduit textuellement un verset de la Bible est un menteur, et qui glose sur le texte est un blasphémateur " (*Tosephta Meg*, 441 ; Kiddushîn, 49 a). » Et après avoir signalé que la Bible a été traduite en plus de 1 200 langues et dialectes, il ajoute : « Cependant Iehouda bar Ilaï continue d'avoir raison : quel que soit le parti qu'il prenne, le traducteur *trahit* le texte. » Dans *L'Écrit du Temps*, n° 5, Hiver 1984, éd. de Minuit, p. 19.
61. Sur cette hostilité, qui doit être nuancée, on peut consulter le Père Caspar, « Parole de Dieu et langage humain en Christianisme et en Islam », dans *Islamochristiana*, n° 6, Rome (1980), pp. 49-53, et les références données en note.
62. Abû Bakr 'Abd Allah al-Sijistânî, *Kitâb al-Maṣâḥif*, éd. Arthur Jeffery, Le Caire, 1355/1936 ; ouvrage mis en œuvre par le même auteur dans son *Materials for the history of the text of the Qur'ān*, éd. E.J. Brill, Leiden, 1937.
63. A rapprocher de l'opinion de Iehouda bar Ilaï à propos de la Bible. Voir note n° 60.

64. Pour des renseignements plus détaillés sur l'exégèse musulmane se référer à M.H. al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa-l-Mufassirûn* (Le Commentaire et les Commentateurs), 2 vol., éd. Dâr al-Kutub al-Ḥadîtha, Beyrouth, 2e éd., 1396/1976, 492 et 629 p. En langue européenne se référer à Mahmûd Ayoub, *The Qur'ān and its interpreters*, éd. State Un. of New York Press, 1984, 290 p.
65. A. Ates, dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, s.v. Ibn al-'Arabî, III, 732, 2e col. Pour des renseignements plus complets se référer à Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *Falsafat alta'wîl : Dirâsa fî ta'wîl al-Qur'ân 'inda Muḥyî al-Dîn Ibn al-'Arabî*, Beyrouth, 1983, 430 p.
66. Voir le père J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, éd. G.P. Maisonneuve, Paris, 1954, 352 p.
67. Voir Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris-La Haye, 1967, 472 p. (thèse d'État).
68. Éd. MTE (Maison Tunisienne de l'Édition), Tunis, 1984 (éd. posthume).
69. Voir Olivier Carré, *Mystique et Politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb, Frère musulman radical*, éd. du Cerf, Paris, 1984, 248 p.
70. Bertrand Badie, *Les deux états*, éd. Fayard, Paris, 1986, p. 103.
71. O. Carré, *op. cit.*, p. 24.
72. M.A. Khalafallah, *al-Fann al-qaṣasî fî al-Qur'ân al-Karîm*, 1re éd., Le Caire, 1950.
73. Chicago, 1980, 180 p.
74. M. Arkoun, *Lectures du Coran*, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1982, p. 29.
75. *Ibid.*, p. 35. C'est nous qui soulignons.
76. M. Arkoun, *Comment lire le Coran*, préface à la réédition de la traduction du Coran par Kasimirski, éd. Garnier-Flammarion, Paris, 1970, p. 25. Cette préface est reprise dans *Lectures du Coran*, pp. 1-26.
77. M. Arkoun, *op. cit.*, p. 31.
78. *Ibid.*, p. 24.
79. *Ibid.*, p. 14.
80. *Ibid.*, p. 32.
81. *Ibid.*, p. 33.
82. Deux libertins, athées plutôt qu'hérétiques, avaient contesté au sein de l'Islam le dogme de l'*i'jâz*. Le premier est l'oriental Ibn al-Rawandî (voir l'*Encyclopédie de l'Islam*, s.v.), mort dans la seconde moitié du III/IXe siècle. Le second est l'espagnol Abû al-Khayr, mis à mort pour des raisons plus politiques que religieuses à Cordoue par al-Ḥakam II (350-366/961-976). Abû al-Khayr disait : « Quant au Coran, sa première moitié est à peu près acceptable, alors que la seconde n'est que pures légendes, et si je voulais je composerais un bien meilleur » (voir F. Dachraoui, « Mas'alat al-zindîq Abî al-Khayr » (Cas du libertin Abû al-Khayr), dans *Ḥawliyât*, Revue publiée par la Faculté des Lettres de Tunis, n° 1 (1964), p. 62).
83. Voir *Thalâthu Rasâ'il fî I'jâz al-Qur'ân, al-Rummânî, wa-l-Khaṭ-*

ṭâbî, wa 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî, éd. Dâr al-Ma'ârif, Le Caire, 1968.

84. Claude-France Audebert, *al-Ḥaṭṭâbi et l'Inimitabilité du Coran, Traduction et Introduction au Bayân I'ğâz al-Qur'ân*, éd. Institut Français de Damas, Damas, 1982, 197 p.

85. *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. *al-Djurdjânî*, Supplément, I, 277.

86. 'Abbâs b. 'Alî al-Ṣan'ânî, *al-Risâla al-'Asjadiyya*, éd. A. Charfi, Tunis, 1976.

87. Éd. du Caire, 1345/1923.

88. Éd. du Caire, 1971; voir aussi Dr Muḥammad Ḥanafî, *I'jâz al-Qur'ân al-bayânî bayna al-naẓariyya wa-l-taṭbîq*, éd. du Caire, 1970.

89. A titre d'exemple signalons que pour M. Rodinson (*op. cit.*, p. 119) l'argument de l'*i'jâz* stylistique est si fragile « qu'une chiquenaude peut le renverser ».

90. M.K. Ḥusayn, *al-Dhikr al-Ḥakîm*, éd. Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, Le Caire, s.d., chap. sur l'*i'jâz*, pp. 163-181.

91. Éd. du Caire, 1350/1931. Sur ce Commentaire consulter le père J. Jomier, « Le Cheikh Ṭanṭâwî Jawharî (1862-1940) et son commentaire du Coran », dans *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* (MIDEO), tome V (Le Caire, 1958), pp. 115-174.

92. Al-Ghazâlî, *Jawâhir al-Qur'ân*, éd. Dâr al-Afâq al-Jadîda, Beyrouth, 5e éd., 1401/1981, p. 8.

93. Al-Ghazâlî, *Iḥyâ 'Ulûm al-Dîn*, éd. Maṭba 'at al-Istiqâma, Le Caire, s.d., I, 297. Trad. anglaise, par al-Haj Maulana Fazlul-Karîm, en 4 vol.

94. Ibn Rochd (Averroès), *Traité Décisif (Façl-al-maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie*, texte arabe et trad. française, par Léon Gauthier, 3e éd., Carbonel, Alger, 1948.

95. Al-Suyûṭî, *al-Itqân*, éd. al-Matba'a al-Hijâziyya al-Miṣriyya, Le Caire, 1368/1949, II, 129.

96. B. Torki, *Li-Allâh al-'Ilm (A Dieu est la Science)*, éd. de Tunis, 1399/1979, p. 143.

97. Les exemples choisis sont parmi les plus typiques du genre. Il va sans le dire que nous ne pouvons pas ici donner une bibliographie exhaustive, bibliographie qui s'allonge d'ailleurs chaque jour, ni des références précises. Voici quelques auteurs parmi les plus marquants. Le plus célèbre et le plus modéré est sans conteste un médecin égyptien revenu de l'athéisme à la foi, Mustafâ Maḥmûd. On lui doit : *al-Qur'ân, muḥâwala li fahmin 'aṣrî (Le Coran, essai pour une compréhension moderne)*, 4e éd., Beyrouth, 1973. L'auteur a consacré aussi plusieurs émissions illustrées et télévisées au même sujet. On peut citer aussi : Yûsuf Muruwwa (universitaire libanais de formation anglaise, spécialiste de physique et de chimie), *al-'Ulûm al-ṭabî'iyya fî al-Qur'ân al-Karîm (Les sciences physiques dans le Noble Coran)*; Aḥmad Muḥammad Sulaymân, *al-Qur'ân wa-l-'Ilm (Le Coran et la Science)*, 1re éd., Le Caire, 1948, 2e éd., 1964, 5e éd., Beyrouth, 1981; résumé en anglais par l'auteur lui-même, A.M. Soliman, *Scientific trends in the Qur'ân*, éd. Ta-Ha Publishers, Londres, 1985, 96 p.; 'Alî Fikrî, *al-Qur'ân yunbû'al-'ulûm wa-l-'irfân (Le Coran, source des sciences et des connaissances)*, 1re éd. Dâr *Iḥyâ al-*

Kutub al-'Arabiyya, Le Caire, 1946; Aḥmad Ḥanafî, *al-Tafsîr al-'ilmî li-l-âyât al-kawniyya fî al-Qur'ân (Commentaire scientifique des versets cosmiques dans le Coran)*, éd. Dâr al-Ma'ârif, Le Caire, 1966 et 1969, 454 p.; Dr 'Abdallah Shaḥâtah, *Tafsîr al-âyât al-kawniyya (Commentaire des versets cosmiques)*, 1re éd., Dâr al-I'tiṣâm, Le Caire, 1400/1980; Dr Qâṣid Yâsir al-Zaydî, *al-Ṭabî'a fî al-Qur'ân al-Karîm (Le monde physique dans le Noble Coran)*, Bagdad, 1980; Dr Khâliṣ Galabî, *al-Ṭibb miḥrâb al-îmân (La médecine, niche de la foi)*, 2e éd. *Mu'assasat al-Risâla*, 2 vol., Le Caire, 1982; Dr Ḥasan Ḥâmid 'Aṭiyya (entomologiste de Formation américaine), *Khalq al-insân bayna al-'ilmi wa-l-Qur'ân (La création de l'homme : les données de la science et du Coran)*, éd. de Tunis, 1987.

98. M. 'Abdû et R. Riḍ, *Tafsîr al-Manâr*, éd. Dâr al-Ma'ârif, Beyrouth, s.d., reproduction de la 4e éd. du Caire, 1373/1954, I, 210-216.

99. 'Abd al-'Aẓîm al-Zurqânî, *Manâhil al-'irfân fî'ulûm al-Qur'ân*, 3e éd., Dâr Iḥyâ al-Kutub al-'Arabiyya, Le Caire, 1372/1953, I, 18-20.

100. M.T. Ben Achour, *Tafsîr*, I, 42.

101. *Ibid.*, I, 104.

102. *Ibid.*, XVII, 56; et XXIII, 328. Voici les deux versets en question : « Les incrédules ne voient-ils donc pas que les cieux et la terre formaient un tissu continu *(ratqan)?* Nous les avons décousus *(fa-fataqnâhumâ)*. Et de l'eau Nous avons fait toute chose vivante. Comment ne croient-ils pas?! » (XXI, 30). « Il a créé les cieux et la terre en toute Vérité. Il enroule *(yukawwiru)* la nuit sur le jour, et Il enroule le jour sur la nuit. Il a assujetti le soleil et la lune. Chacun d'eux poursuit sa course jusqu'à un terme fixé. Il est le Tout-Puissant, Celui qui Pardonne » (XXXIX, 5). Voir *supra*, pp. 57-58.

103. *Ibid.*, XXIX, 337-341; et XXVII, 258-260. Voir *supra*, pp. 56-59.

104. Al-Shâṭibî, *al-Muwâfaqât*, éd. du Caire s.d., 4 vol., II, 69.

105. *Ibid.*, II, 85.

106. *Ibid.*, II, 88.

107. *Ibid.*, II, 79.

108. Cité par Dr Ḥasan Ḥâmid 'Aṭiyya, *Khalq al-insân*, éd. de Tunis, 1987, p. 9, d'après le *Tafsîr* (Commentaire) de M. Shaltût, ouvrage incomplet en 10 vol., éd. Dâr al-Shurûq, Le Caire, 1979. Voir aussi M. Shaltût, *al-Fatâwa (Responsa)*, 2e éd., Dâr al-Qalam, s.d., pp. 424-426.

109. M. al-Ghazâlî, *al-Ṭariq min Hunâ*, éd. Dâr al-Kutub, Alger, 1986, pp. 107-117.

110. M. H. al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa-l-Mufassirûn (Le Commentaire et les Commentateurs)*, éd. Dâr al-Kutub al-Ḥadîtha, Le Caire, 1381/1961, 3 vol. Il y consacre un chapitre au *Commentaire Scientifique (al-Tafsîr al-'Ilmî)*, III, 140-185.

111. Bint al-Shâṭî, *al-Qur'ân wa-l-tafsîr al-'aṣrî*, éd. Dâr al-Ma'ârif, Le Caire, 1970. A propos de M. Maḥmûd voir *supra*, la note 97.

112. On évoque le verset suivant : « Et la lune, Nous lui avons fixé des stations, de sorte qu'elle est devenue *comme une vieille palme desséchée* » (XXXVI, 39).

113. Bint al-Shâṭî, *al-Imân wa-l'Ilm... (La Foi et la Science...)*, dans *al-Aḥrâm* (*Les Pyramides*, quotidien du Caire), du 7 janvier 1972, p. 7.

114. A. al-Khûlî, *Manâhij al-tajdîd fî al-naḥwi wa-l-balâgha wa-l-tafsîr wa-l-adab (Les voies de la modernisation en grammaire, en rhétorique, en commentaire coranique et en littérature)*, Le Caire, 1961, pp. 294-295. Voir aussi les pères J. Jomier et R. Caspar, « L'exégèse scientifique du Coran d'après le Cheikh Amîn al-Khûlî », dans les *Mélanges de l'Institut des Études Orientales (MIDEO)* du Caire, IV, 269-280).

115. M.K. Ḥusayn, *al-Dhikr al-Hakîm*, éd. al-Nahḍa al-Miṣriyya, Le Caire, s.d., p. 183.

116. *Ibid.*, p. 186.

117. *Ibid.*, p. 187.

118. Dr Âṭif Aḥmad, *Naqd al-Fahm al-'Asrî li-l-Qur'ân*, 1re éd., Dâr al-Ṭalî'a, Beyrouth, 1972, pp. 6 et 83.

119. *Ibid.*, pp. 60-67; 80-81.

120. Dans *The Muslim World Book Review*, éd. The Islamic Foundation, Leicester (Angleterre), 1988, vol. VIII, fasc. 3, p. 15.

121. M. Arkoun, *Lectures du Coran*, p. XIX.

122. R. Garaudy, *L'Islam Vivant*, éd. La Maison des Livres, Alger, 1986, p. 64.

123. Voir par exemple *al-Muslimûn (Les Musulmans)*, hebdomadaire saoudien, du Samedi 16 Rajab 1405/6 avril 1985, p. 8.

124. Voir *The Muslim World*, bimensuel de Karachi (Pakistan), n° 21, du 28 novembre 1987, p. 1.

125. Voir à titre d'exemple *Defense Made of Spiritual Healing*, par William F. Willoughby, dans *The Crusader*, mensuel de Hollywood (USA), vol. III, issue 3, août 1988, pp. 9 et 20.

126. Éd. de Tunis-Carthage, 1406/1985, 193 p.

127. M.S. Khan, *An international Seminar on the Holy Quran*, dans *Arabica*, Leiden, 1984, vol. XXXI, fasc. 2, pp. 218-222.

128. Compte rendu dans *al-Muslimûn* (hebdomadaire saoudien) du 12 octobre 1985, pp. 4-5.

129. Compte rendu dans *The Muslim World* (bimensuel, Karachi, Pakistan), n° du 7 juin 1986, p. 4.

130. Voir *al-Muslimûn* (hebdomadaire saoudien) du 14 juin 1986, p. 2.

131. Compte rendu dans *The Muslim World*, n° de la 2e moitié d'octobre 1987.

132. Sur la désislamisation, sans rupture culturelle avec l'Islam, voir : M. Talbi, « Islam et Occident. Au-delà des Affrontements, des Ambiguïtés et des Complexes », dans *Islamochristiana*, Rome, 1981, n° 7, pp. 62-65; « L'expression religieuse dans la presse et les revues tunisiennes aujourd'hui » (1984-1985), dans *The Maghreb Review*, Londres, janvier-février 1986, vol. 11, n° 1, pp. 14-15.

133. M.T. Ben Achour, *Tafsîr*, XV, 199-200. Le problème de l'âme avait intrigué les hommes depuis les temps les plus reculés, et dans toutes les formes de civilisation. On l'avait placé dans le cœur, dans le sang, dans le foie ou d'autres organes encore. Platon (428-347 av. J.-C.), Aristote

(384-322 av. J.-C.) et Plotin (v. 205-270) lui ont consacré de longs développements, et exercèrent une profonde influence sur les philosophes musulmans. L'hindouisme développa une théorie de la réincarnation des âmes à laquelle on ne peut échapper que par la perfection morale, spirituelle et intellectuelle. René Descartes (1596-1650) et l'Anglais George Berkely (1685-1753) consacrèrent au problème de l'âme une large partie de leurs réflexions. L'Allemand Emmanuel Kant (1724-1804) postula son existence et nia toute connaissance humaine à son sujet. Par contre le philosophe empirique américain William James (1842-1910) soutint que l'âme est un concept inutile, invérifiable, et totalement sans intérêt pour définir l'identité de la personne ou fonder la responsabilité morale. Beaucoup de philosophes et d'hommes de science du XXe siècle suivirent W. James affirmant que l'homme, et les autres espèces animales peuvent être compris sans recourir à la notion d'âme. Gabriel Marcel et ses disciples retiennent la notion d'âme comme principe immatériel et appelé à survivre, principe qui sous-tend la personne humaine.

134. Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr*, XXI, 36-52.

LA VOCATION DE L'HOMME

1. Voir Karl Popper, *l'Univers irrésolu : Plaidoyer pour l'indéterminisme*, éd. Hermann, Paris, 1984, p. 103.

2. Cheikh si Boubakeur Hamza, *Le Coran...*, I, 662.

3. Dyson, cité par Jacques Demaret dans *Le Principe Anthropique*, paru dans un ouvrage collectif sous la responsabilité de Jean Schneider, *Aux Confins de l'Univers. Faut-il croire au Big Bang?*, éd. Fayard, Paris, 1987, p. 331.

4. Rémy Chauvin, *Dieu des Fourmis, Dieu des Étoiles*, éd. Le Pré aux clercs, Paris, 1988, 250 p.

5. *Coran*, I, 2; II, 131; V, 28; VI, 45, 71, 162; VII, 54, 61, 67, 104, 121; X, 10, 37; XXVI, 16, 23, 47, 77, 98, 109, 127, 145, 164, 180, 192; XXVII, 8, 44; XXVIII, 30; XXXII, 2; XXXVII, 87, 182; XXXIX, 75; XL, 64, 65, 66; XLI, 9; XLIII, 46; XLV, 36; LVI, 80; LIX, 16; LXIX, 43; LXXXI, 29; LXXXIII, 6.

6. Voir Daniel Gimaret, *Les Noms Divins en Islam*, éd. du Cerf, coll. Patrimoine, Paris, 1988, 444 p.

7. L'invitation de parcourir la terre pour y lire l'histoire de ceux qui nous ont précédés et en tirer une édification est souvent répétée dans le Coran : III, 137; VI, 11; XII, 109; XVI, 36; XXVII, 69; XXX, 9; XXXV, 44; XL, 21, 82.

8. Sept fois sous la forme de : *Afalam, ou Awalam yasîrû fî al-ardi...* (Que ne parcourent-ils donc la Terre!...), *Coran*, XII, 109; XXII, 46; XXX, 9; XXXV, 44; XL, 21, 82; XLVII, 10, et six fois sous la forme : *Fa-sîrû*, ou *Sîrû fî al-ardi...* (Parcourez donc la Terre!...), *Coran*, III, 137; VI, 11; XVI, 36; XXVII, 69; XXIX, 20; XXX, 42.

9. Voir M. Talbi, « L'évolutionnisme : ses racines dans la pensée arabo-

musulmane, et ses formulations dans la Muqaddima d'Ibn Khaldûn » (en arabe), dans *Actes du Colloque Ibn Khaldûn*, Rabat (Maroc), 1981, pp. 205-218; Ḥasan Ḥâmid 'Aṭiyya, *La création de l'homme entre la science et le Coran* (en arabe), l'auteur est un ontologiste égyptien de formation américaine, éd. de Tunis, 1987; Saaidi El-Kabir, *Le Coran, l'Évolution et l'Origine de l'Homme*, éd. El-Maarif al-Jadida, Rabat (Maroc), 1985. L'auteur, docteur en géologie, défend l'évolutionnisme pour le règne animal. Pas pour l'homme. Il suggère que celui-ci, formé sur une autre planète il y a 4 ou 6 millions d'années, est descendu sur terre. L'aspect science-fiction n'a pas besoin d'être souligné. Khurram Murad, « On Darwin and Evolutionism », dans *The Muslim World Book Review*, Leicester (Angleterre), vol. 4, n° 3, pp. 47-51. L'auteur est très critique pour le darwinisme. Rémy Chauvin – un biologiste qui fait autorité –, dans son récent ouvrage *Dieu des fourmis, Dieu des étoiles*, lui aussi est très critique contre le darwinisme, qu'il ne faut pas confondre avec l'évolutionnisme (*op. cit.*, pp. 185-204). Le darwinisme, fondé sur le principe de sélection naturelle du plus apte, ou sur celui, plus élaboré, de fécondité différentielle, le tout au gré du hasard, n'explique rien. Il se réduit à une tautologie ainsi résumée par Charles Fort : « Le darwinisme postule la survivance du plus apte. Or quel est le plus apte? Celui qui survit. Le darwinisme postule donc la survivance des survivants! » (cité par R. Chauvin, *op. cit.*, p. 192). – Il va de soi que l'évolutionnisme, décrypté par la foi, ne se réduit pas à une burlesque singerie mise en scène par le Hasard. Il ne réduit pas l'homme à un singe perfectionné. Il nous permet plutôt de suivre le mystérieux et fascinant cheminement du *Projet* qui fit culminer, par maillons, la création terrestre en l'homme. Plus fascinant encore est le pouvoir donné par Dieu à l'homme – encore *Iqra'* (Lis) – pouvoir qui lui permet de remonter vers la source de ses origines. En nous enjoignant d'explorer la Terre, Dieu ne nous invite-t-il pas à opérer cette remontée?

10. Ibn Khaldûn, *al-Muqaddima*, éd. Quatremère, Paris, 1858, I, 174. Voir aussi éd. 'Ali 'Abd al-Wâḥid Wâfî, I, 509-511; on peut aussi consulter la traduction de ce passage dans Vincent Monteil, *Ibn Khaldûn, Discours sur l'Histoire Universelle (al-Muqaddima), Traduction nouvelle, Préface et notes*, éd. de Beyrouth, 1967, I, 190. Voir aussi M. Talbi, *Ibn Khaldûn et l'Histoire*, éd. Maison Tunisienne de l'Édition (MTE), Tunis, 1973, pp. 99-104.

11. Dans les deux versets que nous avons reproduits (XXI, 30; et XXIV, 45) le terme *mā'* désigne sans aucun doute possible l'eau d'une façon générale. Le même terme est cependant utilisé dans quatre versets, par euphémisme, pour désigner le liquide séminal (XXV, 54; XXXII, 8; LXXVII, 20; LXXXVI, 6). Dans la deuxième épître de saint Pierre (III, 5-6) c'est la terre tout entière qui surgit « du milieu de l'eau, par le moyen de l'eau... et que par ces mêmes eaux, le monde d'alors périt inondé de l'eau ». Il est clair qu'il n'y a aucune comparaison possible avec le Coran.

12. Cheick si Boubakeur Hamza, *Le Coran, traduction nouvelle et Commentaires*, II, 1142, en note, verset 14. C. si B. Hamza renvoie à Ṭabarî, *Tafsîr*, XXIX, 96. On peut aussi consulter M.T. Ben Achour, *Tafsîr*, XXIX, 201, qui s'aligne sur les anciens exégètes.

13. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, éd. du Seuil, Paris, 1970, 197 p. Ont pris le contre-pied des thèses du biologiste J. Monod (prix Nobel) : Marc Oraison, *Le hasard et la vie*, éd. du Seuil, Paris, 1971, 155 p.; et Madeleine Barthélémy Madaule, *L'idéologie du hasard et de la nécessité – Une réflexion philosophique sur la réflexion des savants*, éd. du Seuil, Paris, 1972, 220 p.

14. Voir le commentaire de M.T. Ben Achour sur ce verset, dans *Tafsîr*, XXVII, 217-218.

15. Expression empruntée aux *Upanishads*, et titre de l'ouvrage commun de Louis Gardet (islamisant) et d'Olivier Lacombe (indianiste), tous deux disciples de Jacques Maritain, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1981, 392 p. Il s'agit, comme l'indique le sous-titre, d'une *Étude de Mystique Comparée*.

16. *Wa mâ anâ 'alaykum bi-ḥafîẓ*. Régis Blachère et Denise Masson en traduisant par : « Je ne suis point/pas un gardien pour vous » faussent gravement le sens du texte. A. Yusuf Ali rend ainsi cette expression : « I am not (here) to watch over your doings », et fait remarquer à juste titre qu'elle s'éclaire à la lumière du verset 107 de la même sourate : « Si Dieu l'avait voulu, ils n'auraient pas été des associateurs. Nous ne t'avons confié aucune tutelle sur eux, et tu n'es point leur curateur. » Le Coran insiste ici, comme dans plusieurs autres versets, sur le fait que chaque homme *doit s'assumer en pleine et réelle liberté*, sans aucune contrainte, ni prophétique ni même divine. Dieu lui-même s'abstient de forcer l'homme à croire. L'acte de foi doit être le plus libre de tous les actes. Notons que le lecteur qui n'a pas un accès direct au texte arabe du Coran, qui seul fait foi, se trouvera souvent dérouté par les traductions.

17. Cheick si Boubakeur Hamza (*Le Coran, traduction nouvelle et commentaires*, I, 599) traduit par « démons ». Il justifie ensuite sa traduction dans une longue notice (vol. II, 1146-1150) consacrée à la démonologie d'une façon générale dans toutes les civilisations et toutes les formes de foi, y compris le judaïsme et le christianisme, et il conclut : « Ce serait mal connaître l'Islam que d'ignorer que ses rationalistes et ses grands penseurs ont rejeté après un examen approfondi l'existence des djinns. Les mu'tazilites les tiennent pour de simples symboles n'ayant aucune réalité. Le plus célèbre des philosophes de l'Islam, Avicenne, nie lui aussi leur existence et donne à leur mention dans le texte sacré la valeur d'une simple abstraction. Un autre penseur et non des moindres, Ibn Khaldûn, en fait lui aussi des allégories *(mutashâbihât)*, dont Dieu connaît ce à quoi elles correspondent : « Les versets dans lesquels il est question de la révélation, des anges, de l'Esprit Saint, des djinns rentrent dans la classe des versets obscurs, à cause de l'incertitude dont leur signification est entourée, signification qui n'est pas de celles qui sont généralement connues. »

18. Voir *L'Encyclopédie de l'Islam*, s.v. *Iblîs*.

19. Un *hadîth*, assez controversé au sein de l'Islam, reprend cependant cette image, et Ghazâlî (450-505/1058-1111), l'une des plus grandes autorités en matière de théologie musulmane, l'intègre dans ses méditations. Voir par exemple *Mishkât al-Anwâr (Le Tabernacle des Lumières)*, trad. R. Deladrière, éd. du Seuil, Paris, 1981, 123 p.

20. Ce qui est très différent de ce que nous apprend la *Genèse*, où il est dit que Dieu « souffla dans ses narines *un souffle de vie*, et l'homme devint un être vivant » (*Genèse*, II, 7). Les versets du *Livre de Job* (XXXII, 6-8) s'inscrivent aussi dans un contexte très différent.

21. *Supra*, p. 71.

22. Émir Abd el-Kader, *Écrits spirituels*, présentés et traduits de l'arabe par Michel Chodkiewicz, éd. du Seuil, Paris, 1982, pp. 85-86.

23. Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam*, éd. Gallimard, Paris, 1961, p. 13.

24. Voir à ce sujet Louis Massignon, *La Passion de Ḥallâj, martyr mystique de l'Islam*, éd. Gallimard, Paris, 1975, 4 vol. L. Massignon écrit : « Hallâj paraît avoir pris conscience assez tôt (avant son voyage en Khurâsân) du but ultime de la voie mystique; dès Bagdad il avait dû connaître, chez Junayd, les théories de Bistâmî et de Tirmîdhî. Sa lucidité dans l'analyse, et sa fixité dans le vouloir devaient l'amener à formuler l'échange mystique des volontés, l'heure venue, dans une constatation décisive, personnelle, sans ambiguïté ni excuse. Et ce fut le mot " je suis la Vérité ", *Anâ'l-Ḥaqq*, c'est-à-dire " mon je, c'est Dieu! ". Pour toute la tradition musulmane ultérieure, ce mot caractérise Ḥallâj, c'est le signe de sa vocation spirituelle, le motif de sa condamnation, la gloire de son martyre » (*op. cit.*, I, 168).

25. Cité par Olivier Lacombe, dans son ouvrage en collaboration avec Louis Gardet, *L'Expérience du Soi; Étude de mystique comparée*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1981, p. 154.

26. Voir Wittgenstein, *De la certitude (Über Gewissheit)*, trad. de l'allemand par Jacques Fauve, éd. Gallimard, Paris, 1987; et Jacques Bouveresse, *La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, éd. de Minuit, Paris, 1987.

27. M. Iqbal, *Message de l'Orient*, trad. de textes persans, par Eva Meyerovitch et Mohammad Achena, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1956, p. 15.

28. Trad. de Maurice Borrmans, dans *Islamochristiana*, Rome, 1977, nº 3, p. 41.

29. *Coran*, XXXIII, 7-8. Voir aussi *Coran*, III, 81, et le commentaire qu'en fait Cheick si Boubakeur Hamza, *Le Coran, traduction nouvelle et Commentaires*, I, 130.

30. R. Blachère et D. Masson traduisent par « alliance ». Nous avons expliqué pourquoi cette traduction nous paraît inacceptable. Voir à ce propos le commentaire de Cheick si Boubakeur Hamza, *Le Coran, traduction nouvelle et commentaires*, I, 220; et celui de A. Yusuf Ali, *The Holy Qur'ân, text, translation and commentary*, p. 243, note 705. Le *mîthâq* contracté devant le Prophète à 'Aqaba, non loin de La Mecque, en 621 puis en 622, et auquel réfère le verset en question, n'est que le rappel, dans l'histoire, du *Mîthâq* pré-existentiel envers Dieu.

31. Le Prophète faillit être assassiné à Médine par le clan juif des Banû al-Naḍîr. Il recommanda l'apaisement. Voir le commentaire de Cheick si Boubakeur Hamza, *Le Coran*, I, 220.

32. *Supra*, p. 86.

33. Dans *Kitâb Shifâ' al-'Alîl...*, éd. du Caire 1323/1905, p. 304; cité par Léon Gauthier, dans *Ḥayy Ben Yaqdhân* (œuvre d'Ibn al-Ṭufayl), éd. et trad. fr., 2e éd. Beyrouth, 1936, p. XV. Ibn Qayyim al-Jawziyya consacre le XXXe et dernier chapitre de son ouvrage entièrement à la *fiṭra*.

34. F. al-Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr*, 1re éd. du Caire, s.d., XXV, 120.

35. *Biographie du XXe siècle*. Le testament philosophique de Roger Garaudy, éd. Tougui, Paris, 1985, p. 303.

36. Voir par exemple Ibn Qayyim al-Jawziya, *op. cit.* Voir aussi M.T. Ben Achour (ϒ 1973) qui s'y réfère dans son commentaire du verset XXX, 30, relatif à la *fiṭra*, *Tafsîr*, XXI, 92.

37. Voir à titre d'exemple les traductions de R. Blachère, D. Masson, Cheick si Boubakeur Hamza, et celle plus ancienne de Kasimirski.

38. Voir à titre d'exemple : Fakhr al-Dîn al-Râzî (ϒ 606/1210), *al-Tafsîr al-Kabîr*, XXV, 234-237; et M.T. Ben Achour (ϒ 1973), *Tafsîr...*, XXII, 124-131. Ce dernier, qui résume bien ses prédécesseurs, a bien vu que la scène se situe sur le plan ontologique.

39. Le problème, insoluble, du déterminisme et du libre arbitre avait soulevé, on s'en doute, autant de discussions au sein de l'Islam que dans les autres religions et philosophies. On peut consulter à titre d'exemple Daniel Gimaret, *Théories de l'Acte Humain en Théologie Musulmane*, éd. J. Vrin, Paris, 1980, 420 p.

40. Ṣâdiq Jalâl al-'Aẓm, *Naqd al-Fikr al-Dînî (Critique de la Pensée Religieuse)*, Beyrouth, 1969, chap. intitulé *Ma'sât Iblîs (La tragédie d'Iblîs)*, pp. 81-151, où le sujet est traité en tant qu'un mythe tragique. Voir aussi G. Basetti-Sani, *Il peccato di Iblîs (Satana) e degli Angeli nel Corano*, dans *Studi Arabo-Islamici in onore di Roberto Rubinacci*, Naples, 1985, I, 51-65.

41. Voir M. Talbi, *De l'I'tizâl en Ifrîqiya au IIIe/IXe siècle*, dans *Études d'Histoire Ifrîqiyenne*, Publications de l'Université de Tunis, 1982, pp. 412-413.

42. L. Massignon, *La Passion de Ḥallâj, martyr mystique de l'Islam*, éd. Gallimard, Paris, 1975, III, 323. Voir aussi P.J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption. Iblîs in Sūfî Psychology*. With a Foreword by A. Schimmel, 1983, XI + 235 p.

43. L. Massignon, *op. cit.*, III, 325.

44. M. Iqbal, *Message de l'Orient*, trad. Eva Meyerovitch et Mohammad Achena, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1956, pp. 87-88.

45. M. Iqbal, *op. cit.*, p. 88.

46. P. Dupré, *Encyclopédie des citations*, éd. de Trévise, Paris, 1959, p. 402.

47. Voir Cl. Rosset, *Le Principe de Cruauté*, éd. de Minuit, Paris, 1988.
48. Voir à ce propos et entre autres, Gérard Mendel, *La psychanalyse revisitée*, éd. La Découverte, Paris, 1988, 206 p.
49. R. Chauvin, *op. cit.*, p. 31; voir aussi pp. 33-35.
50. Cité par L. Massignon, *op. cit.*, III, 119.
51. Voir *supra*, p. 77, et note 3.
52. R. Chauvin, *op. cit.*, p. 31.
53. R. Chauvin, *op. cit.*, pp. 15-16.

Le Coran et la science moderne

par le docteur Maurice Bucaille

FACE À LA SCIENCE MODERNE : DE LA BIBLE AU CORAN

C'est bien antérieurement à ma connaissance du Coran que des acquisitions de la science moderne concernant tout particulièrement les phénomènes de la vie me portèrent, dès ma jeunesse, à réfléchir sur les enseignements des Écritures saintes à leur propos. En ce temps-là, les Écritures saintes se limitaient pour moi aux textes de la Bible : l'éducation chrétienne reçue ne me suggérait pas que le Coran puisse en faire partie. Quant au contenu de l'Écriture qui pouvait soulever quelques problèmes, il s'agissait moins de certaines discordances, dont je devais me préoccuper plus tard, que du point de vue très général de la compatibilité des croyances avec ce que les sciences avaient mis en évidence jusqu'aux dernières années ayant précédé la Deuxième Guerre mondiale. Je recevais alors dans une faculté des sciences les enseignements de biologie préliminaires à mes études de médecine.

Tout avait, en réalité, commencé un peu plus tôt lorsque des précisions d'ordre profane sur l'histoire de l'homme sur cette terre m'avaient semblé en contradiction avec les enseignements religieux reçus s'appuyant sur des données bibliques. Mais il n'en restait pas moins que j'étais préoccupé en contrepartie par un accord qui me paraissait exister entre le pouvoir créateur et organisateur de Dieu et ce que l'on savait du fonctionnement de la matière vivante. Le détail ne m'avait pas fait oublier le principal.

En fait, par comparaison avec ce qui est aujourd'hui

démontré, on savait peu de choses, mais les acquis étaient déjà impressionnants de ce point de vue pour qui n'avait pas d'idées préconçues. Puis pendant le demi-siècle qui a suivi, on a assisté en biologie à une prodigieuse accumulation de données profanes, toutes plus frappantes les unes que les autres. Que de connaissances précises nous avons aujourd'hui quant à la fantastique complexité de l'organisation d'un être vivant, du mammifère jusqu'à la bactérie et même jusqu'aux organismes placés aux frontières de la vie que sont les virus!

En présence d'une telle richesse d'arguments conduisant à penser qu'une telle organisation manifestement programmée a nécessité un programmateur, est-ce que *la logique pure, excluant toute croyance religieuse,* ne devrait pas porter ceux qui savent à réfléchir dans ce sens? Ces derniers n'ignorent pas que les apports de la biologie moléculaire et de la génétique font que nous vivons une véritable révolution scientifique dans ce domaine. La complexité d'organisation qu'elle met en évidence est telle que le chercheur lui-même peut se sentir dépassé dans certaines entreprises, comme le stockage de données dont voici un exemple : le simple enregistrement sur ordinateur des milliards de composants élémentaires de certains organites présents dans l'infime volume du noyau d'une cellule [1] suscite tellement de problèmes d'ordre informatique que des esprits clairvoyants mettent en garde contre l'utopie d'un tel projet, en raison du caractère gigantesque de la mise en archives de ce que les biologistes définiront.

Une élémentaire objectivité ne devrait-elle pas conduire ceux qui sont au courant de ces prodigieuses acquisitions du savoir à en tirer les conclusions qui s'imposent? Bien évidemment il ne faut pas s'attendre à ce que la science démontre l'existence de Dieu, mais il apparaît aux esprits impartiaux que, dans le domaine évoqué ici parce que très significatif, ce sont précisément les acquis de la science qui conduisent à se poser la question : Et si Dieu existait?

1. C'est-à-dire l'expression détaillée de notre patrimoine génétique.

Il faut d'ailleurs remarquer que l'interrogation ne date pas strictement de nos jours. Souvenons-nous qu'au siècle des Encyclopédistes, avant même les grandes envolées scientifiques, dans un autre domaine, celui de l'Astronomie par exemple, Voltaire, qui ne pouvait être suspecté d'avoir cédé à une foi aveugle, avait posé la question de l'ordre de l'Univers dans ces termes :

« L'Univers m'embarrasse, et je ne puis songer
Que cette horloge marche et n'ait point d'horloger »

Parmi les acteurs et les témoins de la révolution scientifique actuelle, il en est qui ont répondu à cette interrogation par l'affirmative après avoir été dans leur vie des incroyants : ils représentent hélas une minorité! Par contre, il en est bien d'autres qui devraient, me semble-t-il, se sentir gênés dans leurs conceptions matérialistes en raison des résultats de leurs propres recherches. Je pense à ce prix Nobel, éminent spécialiste de biologie moléculaire qui tient sur l'évolution de singuliers discours. On sait aujourd'hui que l'évolution, pour avoir été opérante, devait impérativement être orientée et progressive; commandée en dernier ressort par le génome à l'échelon cellulaire, elle n'est concevable que dans l'ordre. C'est donc cultiver le paradoxe que de parler d'évolution sans projet et, pour l'expliquer, d'invoquer le « bricolage », comme le fait notre auteur à grands renforts de comparaisons avec les « morceaux de carton » et « bouts de ficelle » qu'un « bricoleur » rassemblerait « pour faire un produit nouveau ».

C'est un fait qu'on arrive à faire passer de telles vues dans les esprits, et ce avec succès, car comment imaginerait-on qu'un prix Nobel puisse présenter des inexactitudes scientifiques? Or il n'y a pas le moindre doute que la thèse soutenue ici est fausse. En effet, l'auteur nous laisse clairement percevoir dans ses livres son idéologie matérialiste : c'est son droit le plus strict de défendre cette opinion, mais pas à l'aide de n'importe quels arguments. Lorsque des arguments scientifiques sont avancés et qu'ils paraissent aller contre une criante évidence, on ne peut laisser passer une telle utilisation de la science à des fins contraires aux

faits. Sur ce point précis, je me souviens de la prise de position énergique d'une grande voix qui s'est tue, celle du célèbre zoologiste, le professeur P.P. Grassé, ancien président de l'Académie des Sciences, qui enseigna l'évolution en Sorbonne pendant trente ans. Il avait répondu à la théorie du « bricolage » en se référant à l'évolution de la mâchoire du reptile à celle du mammifère et en faisant observer que si celle-ci ne s'était pas opérée dans un ordre défini, jamais le mammifère n'aurait vu le jour.

Mais que de difficultés aujourd'hui pour faire entendre des thèses qui appellent à la prise en considération, dans l'objectivité et l'impartialité, des faits bien établis de la science face aux croyances religieuses, car les initiatives de cet ordre sont généralement mal vues des matérialistes qui sont le plus grand nombre et sont fréquemment accueillies avec froideur en Occident par des gens de religion qui n'aiment généralement pas que l'on mélange foi et science, comme on le verra (à moins que la démarche ne soit sous leur entière direction...).

Il existe encore bien d'autres obstacles. D'abord la difficulté de faire entendre des prises de position qui, pour argumentées qu'elles soient, ne répondent pas à l'opinion dominante chez ceux possédant les grands moyens de diffusion ou de mise à l'écart des idées; les journalistes, qui ne peuvent être, par la force des choses, des encyclopédies vivantes, ont leurs vedettes à qui ils se réfèrent, chacune dans une spécialité bien définie : des idées dérangeant des ténors habituels d'une discipline n'ont de ce fait aucune chance de « passer ». Et puis le déclin général du sentiment religieux fait qu'on ne s'intéresse guère plus aux bases, les Écritures, et que l'on reporte surtout son intérêt sur des conséquences de ces dernières sur la vie pratique. Ce sont les choses de ce bas-monde qui intéressent surtout la plupart des gens aujourd'hui.

Des thèses qu'il est ainsi difficile de faire entendre et admettre en ce qui concerne les Écritures bibliques face à la Science sont encore plus difficilement écoutées et comprises quand sont exposés les résultats d'une enquête semblable ayant pour sujet le Coran. Car, s'ajoutent ici les

préjugés et les idées fausses couramment répandues en Occident sur cette Écriture : nous reviendrons sur ces difficultés particulières au Coran.

J'ai commencé mes publications sur le Coran et la science dans une étude d'ensemble des deux Écritures à la lumière des connaissances modernes qui fut publiée sous le titre *La Bible, le Coran et la Science* en 1976 [1]. Un complément à cette revue générale fut ajouté en 1981 : il portait sur les origines de l'homme et avait pour titre : *L'Homme, d'où vient-il? Les réponses de la science et les Écritures saintes* [2].

A la différence de la Bible, le Coran, comme on le verra, contient des appels très nombreux à l'exercice par l'homme de sa raison et de ses facultés d'observation et d'analyse des phénomènes de la nature, et ce dans un but religieux essentiel : la découverte par ces moyens humains des signes de la Toute Puissance de Dieu. Je crois faire remarquer que cet appel à cultiver la science, parce que bénéfique à la croyance en Dieu, ne pouvait constituer pour moi – ce qui précède le démontre – une sollicitation nouvelle adressée à l'esprit, car j'avais déjà depuis longtemps eu l'idée et perçu l'intérêt d'une telle réflexion en ce qui concernait la Bible.

Je m'étendrai plus loin sur les circonstances particulières qui m'ont amené à me pencher sur le Coran. Je veux ici situer simplement cette démarche dans le contexte d'un mouvement spirituel faisant appel à la réflexion de l'Occident sur l'Islam. Ce mouvement ne venait pas du monde musulman; c'est du Vatican lui-même que l'invitation était partie. C'était au début des années 1970, en un temps où le monde occidental regardait l'Islam avec des sentiments dont les bouleversements politiques ultérieurs allaient modifier profondément la nature. Rappelons que se manifesta, au lendemain du Concile de Vatican II, l'extraordinaire ouverture du pape Paul VI sur les autres religions. C'était l'époque où le secrétariat du Vatican pour les non-chrétiens

1. Éd. Seghers, Paris. La 14e édition fut publiée en 1989.
2. Éd. Seghers, Paris. La 2e édition fut publiée en 1984.

publiait ses *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans* et déclarait « qu'il fallait changer progressivement la mentalité de nos frères chrétiens » et « reconnaître les injustices dont l'Occident chrétien s'est rendu coupable à l'égard des musulmans » (3e édition, 1970). L'une de celles-ci, qui en entraînait bien d'autres, n'était-elle pas l'ignorance méprisante vis-à-vis des enseignements de base contenus dans le Coran qu'on se plaisait, depuis des siècles, à présenter comme une réécriture de la Bible. Et le pape Paul VI n'était-il pas le premier à mettre en pratique ces recommandations quand il déclarait dans une lettre au roi Fayçal d'Arabie saoudite, qu'il possédait « une foi profonde dans l'unification des mondes islamique et chrétien qui adorent un seul Dieu » : le journal *Le Monde* reproduisit ainsi ce passage caractéristique de la lettre remise au roi Fayçal par le cardinal Pignedoli, dans son numéro du 25 avril 1974. J'eus plus tard d'un conseiller privé du roi la confirmation de l'authenticité de l'expression d'une ouverture œcuménique poussée à l'extrême.

C'est dans de telles dispositions d'esprit que j'abordai à cette époque l'étude du Coran à la lumière des connaissances modernes, en collectant les enseignements du texte coranique fort nombreux à ce point de vue, comme j'avais, avec la même optique, rassemblé des passages de la Bible, beaucoup moins nombreux, susceptibles de subir la même confrontation. C'est dire à quel point sont contraires à la vérité les affirmations de ceux qui soutinrent que mon étude du Coran et de la science n'avait qu'un but apologétique suscité par une croyance nouvelle. Il n'en reste pas moins que je ne saurais tirer d'autre conclusion que celle que je plaçai à la fin de mon premier livre : ce que nous savons de l'histoire des sciences dans les domaines concernés par cette étude oblige tout scientifique impartial, ayant connaissance de ces enseignements coraniques, à considérer qu'ils représentent un défi certain à l'explication humaine.

Je traiterai dans cette partie de l'ouvrage des seuls aspects scientifiques du Coran, restant dans une limite que je me suis moi-même imposée. J'avais néanmoins été très touché que les Éditions Seghers me soumettent un projet plus vaste de me confier la rédaction de l'ensemble de l'ouvrage, pensant que ma connaissance du Coran eût pu me permettre d'exposer avec objectivité tout son contenu.

Je ne me considérai cependant pas autorisé à le faire, ayant toujours voulu me consacrer exclusivement aux aspects du Coran pouvant susciter la réflexion d'un scientifique. Je proposai à l'éditeur que le professeur Mohamed Talbi, dont j'avais beaucoup apprécié les écrits et les discours traitant du Coran, soit accepté par lui pour présenter ce qui relevait de son autorité. Je me suis réjoui que l'accord ait pu se faire entre eux en vue d'une publication commune, rédigée par chacun des auteurs en toute indépendance, selon ses vues personnelles sur les sujets de son étude.

PRÉLUDES À UN EXAMEN DU CORAN À LA LUMIÈRE DES CONNAISSANCES MODERNES

Lorsqu'une étude objective et raisonnée comme celle-ci est achevée, l'observateur impartial de ses résultats pourrait être conduit, devant l'évidence des faits, à considérer qu'il coulait de source que l'on devait nécessairement un jour en arriver là : n'eut-il pas suffi tout simplement de réunir les conditions requises, à savoir la connaissance suffisante en langue arabe et en même temps la possession de la culture scientifique permettant une réflexion sur les multiples aspects évoqués par le Coran.

En réalité, la diffusion des conclusions qui seront exposées plus loin a procédé d'une démarche de l'esprit qui eut pour point de départ une réflexion très générale sur le rôle bénéfique de la science en faveur du soutien de la foi. Ultérieurement, ce sont des circonstances – certaines indépendantes de ma volonté – qui m'ont porté à me poser des questions dans cette optique, d'abord à propos de la Bible et ensuite à propos du Coran.

Celle qui attira initialement mon attention sur la question dans son ensemble fut en fait motivée par une interrogation en sens opposé, et ce bien avant que je possède des arguments scientifiques me faisant réfléchir aux voies qui conduisent au renforcement de la croyance à la lumière des connaissances profanes.

Je dois à l'esprit borné d'un professeur d'instruction religieuse de mon collège chrétien d'avoir, dans un premier temps, suscité en moi des doutes à la suite d'une réponse qu'il fit à une de mes interrogations; ce faisant, il posa le problème dans mon esprit. J'ai le souvenir précis qu'élève de seconde, en 1934, j'avais été frappé par une contradiction entre une affirmation d'un manuel d'instruction religieuse écrit par un chanoine et une affirmation scientifique émanant d'un abbé, préhistorien, qui – avant d'entrer quelques années plus tard à l'Institut de France – avait déjà acquis une grande réputation. Le chanoine prétendait qu'il fallait situer à environ quarante siècles avant Jésus-Christ l'apparition sur la terre de l'homme créé par Dieu, tandis que l'abbé affirmait que des peintures rupestres du sud de l'Espagne dataient d'au moins de dix millénaires : l'homme déjà développé intellectuellement, ouvert à l'art, avait donc une ancienneté bien plus grande que ce que notre professeur d'instruction religieuse nous forçait à croire en se référant au manuel. Il eût pu répondre – j'y ai songé plus tard, bien que, ce faisant, l'argument eût été mauvais ici – qu'il existait trop d'incertitudes scientifiques dans les datations en archéologie pour conclure à une contradiction dans le cas précis : il eût ainsi trouvé une échappatoire par une de ces pirouettes dialectiques à laquelle de bons experts dans cet art savent avoir recours lorsqu'une interrogation embarrassante leur « pose problème ». Hélas! il tâcha de me convaincre par le plus déplorable des arguments, à savoir qu'il y avait une vérité religieuse à laquelle le chrétien devait croire et une vérité scientifique qui devait se plier aux exigences de la première. C'était l'éloge de ce que l'on appelle communément « la foi du charbonnier ».

C'était depuis longtemps que, par goût, j'avais été attiré par les études scientifiques, bien que j'entendais de-ci de-là autour de moi que la science pouvait présenter un danger de perversion des esprits croyants : il est vrai qu'il y avait là, je le compris plus tard, une part de vérité. En outre, depuis longtemps la médecine m'attirait : j'y voyais une certaine expression de science appliquée. Quelle joie d'aborder, lors de l'année préparatoire aux études médicales, des

disciplines scientifiques pures et la biologie, dont j'avais eu un avant-goût durant l'année du deuxième baccalauréat. L'organisation de la matière vivante, enseignée pourtant de façon sommaire par rapport à aujourd'hui, me fascinait et me réconfortait dans le sens d'une croyance dont celui qui aurait dû contribuer à m'en faire discerner le bien-fondé avait, au contraire, failli quelques années plus tôt me donner une raison de me faire douter. Heureusement que des données profanes suppléaient de ce point de vue sa lamentable insuffisance!

La profondeur de mes convictions, ainsi solidement assises, ne m'empêcha pas, les années passant, de regarder la Bible avec un esprit critique. Dans l'Ancien Testament, je découvris des affirmations rigoureusement inadmissibles face à des données profanes parfaitement établies sur lesquelles je ne veux pas m'étendre ici. Je souligne simplement qu'elles s'avèrent ô combien compréhensibles si, au concept de Bible-Parole de Dieu, ne pouvant pas par conséquent contenir, venant de Lui, des affirmations inexactes, on substitue – ce qui est absolument conforme à l'histoire des textes – celui d'un recueil de Livres écrits par des auteurs s'exprimant selon les idées du temps, à propos de sujets qui sont ensuite devenus à la portée du jugement des hommes, tout particulièrement de nos jours. Pendant des décennies j'ai ainsi regardé la Bible sans être le moins du monde troublé par certains enseignements.

Quant à l'Islam et au Coran, j'ai vécu longtemps avec les idées reçues et bien arrêtées depuis ma jeunesse. Ayant dépassé cinquante ans, je croyais toujours que le Coran n'était qu'une refonte de la Bible, intelligemment conduite par un homme qui avait eu une envergure suffisante pour, de petit caravanier qu'il était, fonder un état régi sur des principes législatifs nouveaux à assise religieuse; ainsi le succès de la religion nouvelle bâtie par lui avait bouleversé pendant des siècles le monde pensant. Le Coran, moteur de cet essor, ne me paraissait être rien de plus qu'une œuvre humaine.

Si certaines prises de contact avec le monde islamique ne s'étaient pas offertes à moi, sans doute serais-je resté,

comme tant d'Occidentaux, installé dans des certitudes bien arrêtées dont nous avons été nourris depuis l'enfance : ce que j'ai si souvent entendu nommer « la religion mahométane » était vu comme un phénomène socio-culturel, d'où l'exclusion systématique de toute allusion pouvant faire douter de la justesse de cette conception.

C'est l'exercice de ma profession qui me donna l'occasion d'un tel contact. Celui-ci fut pour moi particulièrement riche d'enseignement en raison des éminentes qualités intellectuelles et de la profondeur des connaissances religieuses de beaucoup de mes interlocuteurs, mes malades et leur entourage. Que de précieuses informations je recueillis sur l'histoire de la naissance de l'Islam et de la communication aux hommes du Coran! Et que de démentis à des notions jusqu'alors solidement ancrées dans mon esprit! En ce qui concernait le texte coranique lui-même, je m'aperçus que des traductions, dans la lecture desquelles j'avais essayé quelquefois de trouver des précisions, présentaient de grandes différences avec les sens qui m'étaient indiqués par des musulmans, excellents connaisseurs de la langue française. Ces traductions étaient donc de toute évidence dénuées de toute utilité sur de nombreux points. De ces expériences j'arrivais à conclure qu'il existait une seule voie utile : lire le Coran dans le texte en arabe, si l'on voulait être exactement renseigné. Mais l'arabe était une langue que j'ignorais...

Je décidai de l'apprendre, tant était grand le fossé entre les enseignements reçus en Occident et la réalité présentée par mes interlocuteurs et dont je ne pouvais douter puisque reposant sur des textes. Les observations que j'ai faites depuis lors sur différentes méthodes d'enseignement de la langue arabe me montrent à quel point mon entreprise eût été plus difficile, s'il n'avait pas existé à Paris cette merveilleuse École nationale des Langues orientales vivantes avec son Département d'Études arabes dirigé en 1970 par le professeur G. Lecomte. Les manuels d'enseignement de l'arabe édités par les maîtres de ce département me permirent de poursuivre l'étude de la langue au même rythme que les étudiants fréquentant régulièrement l'École et d'ar-

river comme eux en troisième année de scolarité à traduire des textes du Coran. Si j'évoque ce fait, c'est pour souligner la fausseté et le caractère volontairement désobligeant d'assertions de polémistes prétendant connaître la langue arabe et assurant qu'il n'est pas possible d'arriver à un tel résultat dans un tel laps de temps.

Six années s'écoulèrent entre le début de mes études de la langue arabe et la publication de mon livre *La Bible, le Coran et la Science* en 1976. Il me semble nécessaire de préciser ici comment je fus amené à faire connaître le résultat d'une étude qui, pour le Coran, n'avait pas été initialement envisagée. J'avais commencé mon examen en arabe du texte du Coran dans le but tout à fait général de me renseigner, et sans m'orienter au départ le moins du monde vers quelque aspect que ce soit du Livre. Mais il se trouva que, dès les premières sourates, je fus frappé par les invitations répétées adressées à l'homme à réfléchir, par l'observation de phénomènes de la nature, sur la Toute Puissance de Dieu. J'ai évoqué dans la partie qui suit de l'ouvrage, cet aspect du Coran, aspect nouveau et ô combien impressionnant pour moi puisqu'il rejoignait ma préoccupation ancienne concernant les Écritures saintes face à la connaissance profane et qui m'intriguait d'autant plus que je n'avais trouvé rien de semblable sur ce point précis dans la Bible. Au cours de l'année 1974, j'avais achevé le classement thématique de tous les enseignements du Coran traitant de phénomènes de la nature qu'il était prescrit d'étudier dans un but religieux.

Un fait cependant m'invitait à la prudence. J'avais eu connaissance de quelques ouvrages d'auteurs musulmans ayant écrit sur le sujet du Coran et de la science, et j'étais troublé de constater qu'ils décrivaient des annonces par le Coran de découvertes modernes, telles que la bombe atomique ou la radiologie, et bien d'autres réalisations des temps modernes auxquelles certains versets du Coran auraient fait allusion, ce que je n'avais nullement discerné. J'avais donc trouvé beaucoup moins de rapprochements de ce genre que ceux avancés par ces auteurs. Et comme il faut être toujours critique envers soi-même, surtout quand

on croit innover, je pouvais redouter avoir, moi aussi, involontairement forcé de-ci de-là le texte et y avoir trouvé ce qu'en fait il ne contenait pas. Naturellement, j'avais très souvent demandé autour de moi des conseils linguistiques auprès de professeurs d'arabe ou d'arabophones, parfaits connaisseurs de leur langue et du français. J'avais, dans certains cas où la traduction est délicate, pris toutes précautions pour ne pas répéter l'erreur de traducteurs rendant parfois certains mots par des sens qui n'avaient pas cours jadis.

En dernière analyse j'eus recours au professeur Laoust, au Collège de France, et je me souviens lui avoir apporté un jour la traduction d'une trentaine de versets qui me paraissaient les plus significatifs de ce que je pensais avoir découvert et qui était, dans un nombre important de cas, non conforme au contenu d'ouvrages courants.

Le professeur Laoust me fit remarquer tout d'abord que les traducteurs du Coran se trouvaient en effet dans des positions difficiles pour rendre, en un français intelligible pour eux et leurs lecteurs, des précisions sur des faits dont le sens profond ne peut être saisi quand on ne possède pas de culture scientifique. Pour réussir dans une telle entreprise, il faudrait que des collaborateurs scientifiques soient attachés aux linguistes et aux exégètes, et susceptibles d'expliquer à ces derniers les faits scientifiques ignorés par eux. Aussi me conseilla-t-il d'écrire un livre de traduction des versets que j'avais sélectionnés comme particulièrement significatifs et dont le texte en français lui semblait irréprochable. Il ne m'échappait pas qu'une telle publication impliquerait alors la conclusion suivante : compte tenu de nos connaissances de l'histoire des sciences, il n'était pas humainement explicable qu'un homme de l'époque où régnait en France le roi Dagobert (mort en 639 alors que le prophète Muhammad mourut en 632) eût pu s'exprimer comme le Coran s'exprime, tout particulièrement sur des phénomènes de la nature, eût-il été alors le plus savant de la terre.

Tout d'abord je reculai devant une telle initiative qui me paraissait trop audacieuse : je pensais n'avoir pas qualité

pour donner des leçons dans le domaine du commentaire coranique, aussi je n'entrevoyais pas que je pourrais être écouté dans le monde musulman, bien qu'aucune de mes constatations ne me semblât devoir heurter la croyance en l'origine divine du Coran, bien au contraire. Et puis j'avais la certitude que, nombreux étant en Occident ceux qui ne voyaient l'Islam que sous l'angle socio-culturel, ces derniers feraient de leur mieux pour ridiculiser mon audace – ce qui se produisit en effet à grand renfort de contestation de l'existence réelle dans le Coran de ce que je prétendais s'y trouver. Ce qui me poussa à me décider positivement fut que je possédais des données assez étendues sur le contenu de la Bible regardé sous ce même éclairage des connaissances modernes, en même temps qu'une culture scientifique qui ne se limitait pas aux domaines habituels à un médecin. Il me serait dès lors possible d'effectuer une étude comparative des deux livres sacrés à la lumière de connaissances modernes très diverses. C'est ainsi que mon premier ouvrage vit le jour en 1976.

LES FAITS

LES PRINCIPAUX ENSEIGNEMENTS DU CORAN FACE AUX CONNAISSANCES MODERNES

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Nous allons arriver maintenant aux faits. Je vais en exposer ce qui me paraît constituer l'essentiel, en rassemblant d'une part les données parmi les plus significatives, publiées dans mes deux premiers livres précédemment cités, et d'autre part les réflexions suggérées par ma dernière étude : celle-ci, bien que présentée sous un titre évoquant des questions médicales *(Les Momies des Pharaons et la Médecine* [1]*)*, a été motivée par la même idée directrice que les deux premiers à savoir la comparaison entre Écritures saintes et connaissances profanes; elle contient des éléments utiles à l'examen des enseignements sur Moïse et l'Exode fournis par la Bible comme par le Coran.

Ce dernier sujet de l'histoire religieuse ancienne mis à part, la plupart des enseignements coraniques dont je me propose de faire un panorama ont été publiés dans *La Bible, le Coran et la Science* en 1976. Je voudrais revenir sur le rôle déterminant qu'eut le professeur Laoust quant à la décision de publier cet ouvrage, car je lui dois non seulement d'avoir reçu son avis sur mes résultats personnels, mais encore sur ce qui, bien avant moi, avait fait l'objet d'études qu'il me fit connaître. Ces dernières concernaient deux

1. Librairie Séguier, éditeur, Paris, 1987.

ouvrages : l'un écrit en français traitant du Coran en général avec des références à quelques enseignements du Livre susceptibles d'être rapprochés de diverses données profanes, l'autre écrit en arabe évoquant dans la même perspective des données de l'astronomie. Il soumit le premier à mon appréciation du point de vue scientifique, et m'avertit de ses doutes sur la valeur démonstrative du second où l'apologétique prenait le pas sur le raisonnement logique.

Du premier livre dont je ne donnerai pas la référence par déférence pour la mémoire de son auteur, homme de haute spiritualité, mais égaré dans des considérations scientifiques sans assises solides, je déduisis tout de suite qu'il constituait un utile avertissement pour mon entreprise éventuelle; je mesurai quels pouvaient être les méfaits d'un manque de rigueur scientifique, joints à ceux d'une interprétation souvent un peu forcée du texte coranique. Le second livre, imposant, était écrit en arabe. Pour gagner du temps, je le fis traduire et consultai ensuite seulement les passages du texte arabe traitant des sujets les plus importants pour moi. Je fus extrêmement étonné d'y trouver, à côté de réflexions ayant une bonne assise scientifique, des considérations totalement inadmissibles à ce point de vue : ce livre m'offrait l'exemple du défaut dans lequel il ne fallait pas tomber dans une telle étude. Je retins le nom de l'auteur : Ahmed Hanafiy.

Dix années s'écoulèrent et voici qu'un jour de 1985, je retrouvai, éberlué par cette découverte, dans un article dont il sera question dans l'Appendice de cette partie du livre, le nom de cet auteur présenté comme ayant été mon « émule » parce que, prétendait-on, je l'avais « inspiré ». Si je signale cette anecdote dans le présent ouvrage, c'est parce que certains, on l'a vu, ont utilisé des errements du livre en question pour me faire passer faussement pour avoir été à leur origine et, ce faisant, dénigrer le sérieux et la portée de ma recherche.

Dûment prévenu des dangers dont il fallait se mettre à l'abri, je me suis appliqué à ne mentionner dans mon étude que ce qui me paraissait indiscutable tant du point de vue linguistique que scientifique. Je ne prétends certes pas être

infaillible, et il se pourrait qu'en telle ou telle circonstance, j'aie pu me tromper par excès dans les citations. Si c'est le cas, j'espère qu'on me le pardonnera et qu'on ne tirera pas argument pour soutenir que je me serais trompé sur tout : une critique mal intentionnée utilise souvent des arguments de la sorte, cherchant la faille insignifiante pour démolir le tout. A l'opposé, il se pourrait que je n'aie pas mentionné ce que d'autres considèrent comme un enseignement coranique à rapprocher de données de la science : j'aurais alors péché par défaut; de telles lacunes de ma part sont possibles, mais le défaut de telle mention n'entache pas la valeur de toutes les autres qui sont faites.

Les données à mettre en relief dans cette étude relèvent de domaines fort différents les uns des autres, intéressant des disciplines multiples. En raison de ma profession, je n'ai pas été étonné que ma première publication intéressât, très vite après la parution du livre, des médecins qui avaient remarqué la grande place occupée dans le Coran par tout ce qui concerne la vie en général. C'est ainsi que je fus grandement honoré de recevoir une invitation du président de l'Académie nationale de Médecine, me priant de venir donner une lecture devant cette Compagnie, ce que je fis le 9 novembre 1976. Mon exposé eut pour titre : « Données physiologiques et embryologiques du Coran » (*Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine*, vol. 160, n° 7, 1976, pp. 734-739). Aucune voix ne s'éleva pour m'adresser une objection lorsque j'affirmai qu'il existait « dans le Coran des notions conformes à ce que les savants établiront plus d'un millénaire après lui », et je conclus en ces termes :

L'intérêt scientifique qu'elles soulèvent ne se limite d'ailleurs pas à des aspects physiologiques et embryologiques. Dans mon livre : La Bible, le Coran et la Science, *j'ai donné de nombreux exemples de faits analogues concernant les sujets les plus variés sans pouvoir découvrir dans tout le texte du Coran la moindre affirmation que contredirait la science moderne. Une conception de la création du monde, différente de celle de la Bible, mais en conformité totale avec les idées générales modernes sur la formation*

de l'univers, des considérations sur les corps célestes, leurs mouvements et leur évolution en harmonie parfaite avec les notions actuelles, l'annonce de l'exploration spatiale, des réflexions sur le cycle de l'eau dans la nature et le relief terrestre qui seront vérifiées seulement de nombreux siècles plus tard, toutes ces constatations, bouleversantes pour qui les aborde avec objectivité, placent notre exposé dans un cadre qui élargit le problème à de plus grandes dimensions. Mais la question posée reste toujours la même : n'est-on pas ici en présence de faits devant lesquels notre propension naturelle à vouloir tout expliquer par des considérations matérielles est mise à bien rude épreuve, puisque l'existence dans le Coran de ces énoncés scientifiques apparaît comme un défi à l'explication humaine.

Le volet scientifique du diptyque que mon exposé constituait était composé de connaissances connues de tous comme ne pouvant être remises en question dans l'avenir : ceux auxquels cette lecture était adressée le savaient. Mais en rédigeant le présent ouvrage, je ressens le besoin de préciser, afin de dissiper d'éventuels doutes sur la science, ce qu'est la matérialité des considérations d'ordre profane qui ici servent de termes de comparaison.

Il serait – cela va de soi – absurde d'envisager un rapprochement entre d'une part l'Écriture et d'autre part ce qui, présenté comme une connaissance profane, ne constituerait pas une notion parfaitement établie ou serait encore à l'état de théorie. Car on sait que, dans le cours des temps, une théorie peut être précisée, améliorée ou au contraire abandonnée. Les théories peuvent subir des destins totalement différents : ou bien, après avoir été, à une certaine époque, utiles pour expliquer certains phénomènes, elles peuvent être plus tard remplacées par des conceptions plus satisfaisantes pour l'esprit, ou bien elles sont susceptibles de recevoir, après leur énoncé, la confirmation de leur valeur et être conservées, lorsque les faits qu'elles suggéraient sont devenus des faits dûment établis.

Pour peu qu'un rapprochement soit fait entre un enseignement de l'Écriture et ce qu'en un mot on appelle la

science, il faut que la connaissance profane soit rigoureusement fondée et ne paraisse pas pouvoir être discutée dans l'avenir. Certes, pendant des siècles, on a observé dans divers domaines que des notions semblant pourtant hors de discussion étaient susceptibles d'être démenties plus tard. Et de telles considérations ont poussé des philosophes traitant de la science, même de nos jours, à mettre l'accent sans réserve sur « le caractère changeant de la science » : ils sont tout simplement passés à côté des formidables progrès dans l'investigation scientifique à notre époque, progrès qui imposent que l'on ne doit pas regarder le fait scientifique aujourd'hui comme hier. Depuis la mise en œuvre à l'époque moderne, dans un nombre fort important de cas, de la méthode expérimentale et des applications pratiques des découvertes avec contrôle des résultats, on regarde autrement, si l'on est objectif, nombre de démonstrations scientifiques.

Je tiens à donner deux exemples simples concernant précisément des domaines qui nous intéressent ici :

Durant des siècles on a discuté d'une conception générale de l'Univers à portée de l'observation humaine : la terre en a été prise pour le centre, puis on a établi qu'elle tournait autour du soleil, on l'a vue plate puis ronde; on a ensuite découvert les galaxies, les amas d'étoiles, les notions d'orbite pour tous les corps célestes. Ces dernières conceptions ne sauraient changer, mais il est certain que les progrès dans l'exploration de l'Univers permettront de mieux définir les lois qui le régissent, sans modifier les acquis généraux. En plus, les données pratiques utilisées pour le système solaire permettent de réussir son exploration par engins lancés à partir de la terre : telle est la meilleure preuve du caractère définitif des acquis généraux, ces derniers devant être éventuellement encore mieux précisés par les explorations diverses. Parce que définitives, les notions profanes concernant l'astronomie offrent une base de comparaison valable avec les enseignements coraniques comme nous le verrons.

La reproduction humaine, sujet dont j'ai montré la place considérable occupée par elle dans le Coran lors de ma lecture devant l'Académie Nationale de Médecine, est

incontestablement définie avec certitude, pour les points évoqués dans le Livre, et n'est pas susceptible de changements, car si les spécialistes des investigations dans ce domaine s'étaient trompés, on l'aurait ensuite perçu devant l'échec des applications pratiques qui n'aurait pas manqué de se produire.

Pour qui possède une culture scientifique, même élémentaire, ces considérations sont des vérités de La Palice. Mais que de fois ai-je entendu de la part de ceux qui n'ont pas la moindre notion de l'histoire des sciences et ignorent tout ce qui caractérise un fait scientifique à l'époque moderne, surgir des objections en relation avec cette ignorance. Celles-ci peuvent même venir d'universitaires dont on aurait pu supposer que le champ culturel dépassait quelque peu le domaine de leur spécialité; il est vrai qu'il n'est pas aisé à qui possède une culture essentiellement littéraire de se familiariser tant soit peu avec des aspects de la science, ce qui éviterait d'avoir sur elle des conceptions erronées. Il en est d'autres enfin qui, portés par une idéologie les conduisant au rejet systématique de ce qui est exposé ici, aiment mettre en avant l'objection de « la science changeante » pour ne pas avoir à prendre en considération une argumentation gênante pour leurs conceptions, et le font d'autant plus avec une apparente bonne conscience qu'il leur est aisé de citer en référence cette thèse sans nuance défendue par tel spécialiste universitaire chargé d'enseigner l'histoire des sciences!

Du point de vue de l'accueil général réservé aux questions traitées ici, j'aimerais évoquer un fait qui m'a frappé : loin d'élever de telles objections sur la valeur d'une confrontation entre des enseignements religieux et les connaissances modernes, les esprits cultivés sont, dans le monde musulman, en général beaucoup plus ouverts à de telles réflexions sur les Écritures que dans le monde occidental. Bien entendu je ne prends en considération que le cas de ceux qui connaissent de façon satisfaisante l'enseignement coranique général et ne le rejettent pas. Cet enseignement est tout à fait explicite : il souligne l'importance, pour « ceux qui savent », de tirer de leurs capacités d'analyse des phénomènes de la nature des données qui leur font découvrir des signes de la Toute Puissance de Dieu. J'ai tout lieu de penser que, même dans les temps lointains où le Coran commençait à être communiqué aux hommes, ces derniers, bien que ne possédant pas alors des moyens matériels très développés d'investigation, surent suivre avec ferveur la recommandation religieuse et susciter l'essor scientifique dont nous évoquerons dans le chapitre suivant les progrès saisissants dans les premiers temps de l'Islam.

Vis-à-vis de la science, il n'y eut pas dans le monde islamique de remous identiques, loin de là, à ceux qui ont secoué des esprits ayant subi, dans nos pays occidentaux, l'influence d'une autre culture religieuse.

L'antagonisme religion-science se concrétisa particulièrement au XIX^e^ siècle, celui de Renan, celui de la croyance orgueilleuse de l'homme dans le pouvoir suprême de la science qui permettrait un jour, pensait-on, de se passer du concept de Dieu. Ce fut aussi le siècle de Darwin, dont j'ai montré dans mon livre sur les origines de l'homme qu'on lui avait fait dire beaucoup plus qu'il n'avait en réalité démontré, mais qui n'en est pas moins resté l'étendard de l'athéisme, car c'est avant tout à le soutenir qu'ont servi ses thèses éminemment discutables aujourd'hui.

Alors on comprend que, dans nos pays, les gardiens de la spiritualité aient pris peur, et qu'à l'échelon le plus élevé, on s'est placé et l'on est encore, un siècle plus tard, resté sur des positions *a priori* hostiles à la science, dès lors qu'elle suscite quelque réflexion à propos de la croyance. Bien que je ne m'occupe ici dans le détail que du Coran, il ne m'est pas indifférent de prendre en considération ce que l'on pense du même sujet dans une communauté spirituelle autre que l'Islam. J'ai entrepris cette étude pour m'adresser également à ceux qui, dans leur fidélité à des valeurs spirituelles présentant des différences, ne devraient pas pour autant négliger des enseignements d'une autre Écriture : en effet, ces derniers pourraient, dans le cadre même de leur foi, les faire utilement réfléchir sur des questions qui ne se posaient pas en nos pays jadis, mais

qui deviennent, dans le monde moderne qui est le nôtre, d'une singulière actualité.

Il est évident qu'en cette fin de XX^e siècle on peut observer, en dépit d'un déplorable et même effrayant déclin du sentiment religieux général, un très grand changement dans certains esprits, changement qui n'est pas déterminé par l'influence de prédications faisant avant tout appel à des états d'âme, mais bien plus à la raison et à la logique, devant des faits matériels observables par l'homme objectif, impartial et qui sait. En effet, s'il y eut et s'il y a toujours de très grands savants qui n'ont jamais vu d'antagonisme entre religion et science, il en est d'autres qui ont été amenés par la science elle-même à des réflexions qu'ils n'auraient pas émises quelques décennies plus tôt, avant ce formidable bond en avant de cette fin de XX^e siècle. Dans cet ordre d'idée, je veux donner deux exemples de l'une et de l'autre de ces positions. J'ai cité plus haut le regretté professeur P.P. Grassé, éminent zoologiste de renommée mondiale, qui a toujours proclamé sa foi en Dieu. Après avoir lu mon livre sur les origines de l'homme, dans lequel j'ai traité aussi bien des enseignements du Coran que de ceux de la Bible à ce sujet, il me déclara dans une lettre : « Je suis convaincu qu'il ne saurait y avoir entre les données scientifiques, si elles sont justes, et le dogme catholique de contradiction. Telle fut l'idée directrice de Teilhard de Chardin... » On ne saurait mieux s'exprimer sur la valeur d'un concordisme dont je ne cesse de défendre l'intérêt.

D'autres éminents savants nous ont montré à quel point ils avaient pu être influencés par des aspects modernes de la science vis-à-vis de la spiritualité. Ils voient aujourd'hui les rapports de la science et de la foi d'une manière bien différente de ce qu'en toute objectivité ils auraient pu exprimer dans un passé qui n'est pas très lointain. Il en est parmi eux qui ont défini leur prise de position avec une éloquente clarté. Que l'on réfléchisse à ce propos à ce que le professeur Jean Bernard, membre de l'Académie française, a écrit dans un livre récent : « *Et l'âme? demande Brigitte* [1]. » J'extrais de l'admirable texte de la *Prière de ceux qui cherchent* les passages qui suivent (pp. 159 et 160) :

Seigneur, voici la prière de ceux qui cherchent, de ceux qui cherchent à connaître les mystères de la vie, de la maladie, et de la mort.

Car certains de ces mystères nous sont à tout jamais cachés, et les autres, Vous permettez que nous les comprenions peu à peu.

Dans les chambres blanches que peuplent d'étranges appareils, ils sont là, vêtus d'étoffes blanches.

Il y a ceux qui sont les fils de Votre Esprit, ceux qui songent au prix Nobel et aux Académies, ceux qui veulent l'emporter sur leur voisin, ceux qui dans leur orgueil veulent triompher de Vous, mais ceux-là mêmes sauront un jour que Vous étiez en eux.

(...)

Les causes des découvertes sont multiples. La première est la gloire de Dieu.

Dans le monde où nous vivons, troublé par tant d'interrogations sur Dieu, ces lignes du profeseur Jean Bernard ne sont-elles pas comme un écho lointain de ce qu'exprimait il y a près de quatorze siècles, dans une perspective certes totalement différente, le prophète Muhammad, par ce hadiyth célèbre : « L'encre des savants est plus précieuse que le sang des martyrs. » Le premier, instruit par la science, le second instruit par le Coran, n'ont-ils pas, chacun à sa manière et dans un but différent, souligné la même vérité sur les valeurs de la science?

1. Éd. Buchet-Chastel, Paris, 1987.

LES CIEUX

Pour les cieux comme pour tous les autres thèmes évoqués dans le Coran, il ne m'est pas possible d'entrer dans les détails des aspects traités, en raison de leur multiplicité et du petit nombre de pages dont je dispose. Au lecteur qui désire davantage de précisions, je suggère de se reporter aux livres que j'ai précédemment cités. Je ne puis ici que donner des exemples.

Dans mon premier ouvrage, j'ai mentionné le fait que le Coran met l'accent sur la multiplicité des cieux, multiplicité indiquée par le chiffre 7 traduisant – c'est très fréquent dans les langues sémitiques – une pluralité sans autre précision. Un exemple : S. 71, V. 15 et 16 [1] : « N'avez-vous pas vu comment Dieu créa sept cieux en couches et (comment) il y a placé la lune comme clarté et le soleil comme flambeau? »

A la pluralité des cieux fait pendant la pluralité des terres : S. 65, V. 12 : « Dieu est Celui qui créa sept cieux et de la terre un nombre semblable. »

Ainsi est établi le concept de la pluralité des mondes. Or, tous les spécialistes considèrent que des systèmes planétaires comme le système solaire ont toute chance d'exister

1. S. signifie sourate et V. signifie verset.

dans notre galaxie et qu'en outre, parmi le nombre considérable de planètes envisagé, il se pourrait fort bien qu'il en existât où régneraient des conditions analogues à celles de la terre à divers points de vue. Il faut noter qu'il ne s'agit pas ici d'un fait scientifiquement établi, mais simplement d'une hypothèse; je souligne donc que nous sommes ici en présence d'une des très rares affirmations à aspect scientifique du texte coranique non encore confirmée, au même titre qu'une autre qui pourrait être l'évocation de l'expansion de l'Univers, puisqu'il semble que le Verset 47 de la Sourate 51 ait cette signification. Par contre, est bien vérifiée aujourd'hui l'évocation par le Coran de la présence de matière entre les systèmes astronomiques organisés (*La Bible, le Coran et la Science,* pp. 143-144 et 147-148).

L'existence d'orbites et d'un mouvement propre pour le soleil et la lune est une notion bien connue aujourd'hui. Le Coran y fait une allusion certaine : j'ai expliqué comment ces réflexions sont exprimées et la correspondance scientifique, dans ce même livre pages 153 à 168. Ainsi le Coran évoque les mouvements propres des corps célestes : S. 21, V. 33 : « (Dieu) est Celui qui créa la nuit, le jour, le soleil et la lune. Chacun (de ceux-ci) se déplace sur une orbite avec son mouvement propre [1] » (répété en S. 36, V. 40).

La succession des jours et des nuits est l'objet d'une mention en apparence des plus banales, mais c'est le mot arabe utilisé qui suscite l'intérêt en évoquant que Dieu « enroule la nuit sur le jour et le jour sur la nuit » (S. 39, V. 5), à l'aide d'un verbe que je traduis par « enrouler », faute de trouver un mot français mieux adapté au sens primitif de « rouler en spirale un turban autour de la tête ». Il implique ici un processus d'enroulement permanent avec pénétration d'un secteur éclairé par le soleil par un autre secteur obscur et réciproquement, ce qui ne se conçoit qu'avec la rotondité qui fait revenir au même endroit à chaque tour. La rotondité de la terre ne sera envisagée puis démontrée qu'à une époque bien postérieure au Coran.

1. Sens primitif d'un verbe qui, lorsqu'il s'agit de déplacement dans l'eau a le sens de « nager ».

Il est de nombreux autres aspects de réflexions coraniques sur les cieux dont j'ai fait citation dans mon premier livre. Parmi ces réflexions, une me paraît mériter une mention spéciale. Je l'ai trouvée dans le Verset 33 de la Sourate 55 et présentée comme évoquant la conquête de l'espace par l'homme, son sens étant renforcé par un autre passage du Coran (S. 15, V. 14 et 15).

Il s'est trouvé, à propos de ces versets, que des spécialistes pourtant chevronnés de la langue arabe, mais refusant *a priori* l'existence de cette signification dans le Coran, ont défendu leur point de vue en négligeant de prendre en considération les arguments linguistiques fondamentaux que j'avais exposés. En effet, il existe en arabe trois façons d'exprimer la condition, notions simples que tout étudiant connaît; faute de les appliquer ici, on ne saisit pas correctement les sens de ces versets qui sont alors déformés. Les mots sont différents en arabe pour introduire une condition qui est une simple éventualité, une hypothèse non réalisable et enfin une hypothèse réalisable et qui se réalisera. Je renvoie les lecteurs arabophones et arabisants aux pages 168 à 170 de *La Bible, le Coran et la Science* qui donnent toutes les précisions linguistiques justifiant les traductions de ces versets : S. 55, V. 33 : « Peuple des Jinns et des êtres humains, si (et l'événement se réalisera) vous pouvez pénétrer à l'opposé des régions des cieux et de la terre, pénétrez-y. Mais vous n'y pénétrerez qu'avec un Pouvoir. »

Il y a tout lieu de supposer que ce « pouvoir » est relatif à ce que Dieu permettra à l'intelligence de l'homme de concevoir et de réaliser matériellement en vue de cette entreprise.

Mais le Coran, dans un autre verset, fait allusion aussi à une hypothèse de conquête spatiale qui, elle, ne sera jamais réalisée et à ce que les hommes concernés ici, par pure hypothèse, auraient vu en montant vers le ciel : S. 15, V. 14 et 15 : (« Nous » introduit une déclaration de Dieu même). « Si (et l'événement ne se réalisera jamais) Nous ouvrions pour eux une porte du ciel et qu'ils continuent par elle à y monter, ils diraient : Nos regards ne sont que troublés ou plutôt nous sommes des gens ensorcelés. »

Les « gens » concernés ici sont les infidèles de La Mecque; la Sourate 15 est une sourate mecquoise, et les versets précédents (V. 11 à 13) indiquent qu'il s'agit de ceux qui refusent de suivre le Prophète. Les Mecquois n'iront jamais dans l'espace.

Compte tenu de ce que nous savons aujourd'hui du spectacle offert depuis l'espace : le ciel n'est pas vu bleu mais noir, la terre, elle, apparaît bleue, la lune, éclairée par le soleil, est par contre vue blanche, comme on la voit depuis la terre la nuit, ou avec la couleur de ses roches, selon son éclairage : un tel aspect eût troublé le regard des Mecquois mais ils n'en ont jamais fait l'expérience. A l'opposé ceux qui sont réellement allés dans l'espace savaient ce qu'ils devaient voir et n'ont jamais eu pour autant l'esprit brouillé : le Coran ne parle pas à leur propos de cet aspect qui n'a pas troublé les regards des hommes du XX^{e} siècle.

Ainsi donc, en des termes que ne désavouent en aucune sorte les observations modernes de l'espace, le Coran fait allusion à la fois à ce qui se produira, et ce sans aucune note discordante, et à ce qui ne se produira jamais et qui eût naturellement troublé les hommes de ces temps anciens.

LA TERRE

Très nombreux sont les versets qui traitent de la terre. Pour ce thème comme pour d'autres, il existe d'abord des versets de portée générale que j'ai détaillés dans *La Bible, le Coran et la Science,* pages 171 à 198. Ils présentent un caractère que je dois souligner : aucune réflexion qui eût été contraire aux acquisitions du savoir moderne ne peut y être trouvée : constatation négative importante quand on sait que dans les temps anciens avaient cours nombre de notions inexactes sur les phénomènes de la nature en général et la terre en particulier, notions dont les hommes pensaient avoir découvert la justification dans leurs observations. Aussi toute œuvre humaine de ces époques anciennes portant sur ces faits contient des réflexions qui apparaissent le plus souvent aujourd'hui non conformes à des données établies. J'en ai cité dans mon premier livre un exemple que je crois significatif. Ainsi, souvenons-nous des conceptions aussi nombreuses que variées qui eurent cours – et ce jusqu'à une date qui n'est pas très lointaine – sur le cycle de l'eau dans la nature, conceptions que j'ai détaillées. Comparons-les à ce que dit le Coran dans différentes allusions à l'eau dans la nature : on ne discerne aucune mention de l'une quelconque de ces « théories » anciennes qui plus tard seront démontrées erronées.

Malheureusement il me faut souligner aussi que beaucoup d'ouvrages consacrés au Coran me paraissent contenir des inexactitudes sur certains points, lorsqu'ils présentent comme des faits qui n'auraient pas été à la portée de l'observation humaine dans les temps anciens et que des versets mentionnent, alors que, pour moi, il semble tout à fait naturel que des hommes des temps jadis les aient constatés. Rentre, je le crois, dans cette catégorie ce que le Coran exprime de l'absence de mélange des eaux des grands fleuves et des eaux marines parfois assez loin de l'embouchure : il devait être aisé, je suppose, aux hommes de jadis de faire la distinction entre les eaux salées et celles qui ne l'étaient pas. De même l'influence de l'altitude sur la respiration, phénomène auquel le Coran fait allusion, est un phénomène banal à la portée de l'observation des hommes de toutes les époques dans les pays de montagne. A l'opposé, je voudrais donner un exemple d'une réflexion du Coran qui me paraît tout à fait en avance sur les connaissances du temps de sa communication : S. 78, V. 6-7 : « N'avons-Nous pas disposé la terre, telle une couche, et les montagnes comme des pieux. »

J'ai écrit à propos de ce verset : « Les pieux auxquels il est fait allusion sont ceux qui servent à fixer une tente dans le sol (*awtâd,* pluriel de *watad* en arabe). Les géologues modernes décrivent des plissements du sol, faisant prendre assise aux reliefs et qui ont des dimensions variables allant jusqu'au kilomètre ou même à la dizaine de kilomètres. De ce phénomène de plissement résulte une stabilité de l'écorce terrestre. » Je ne crois pas que l'on ait possédé, il y a près de quatorze siècles, des notions de géologie sur les plissements.

LE RÈGNE VÉGÉTAL ET LE RÈGNE ANIMAL

Avant toute autre considération sur les êtres vivants, il importe d'attirer l'attention sur une réflexion du Coran sur l'origine de la vie, parce qu'elle est rigoureusement conforme aux données scientifiques modernes qui établissent en quel élément se produisit son développement initial, données déduites des découvertes faites des tout premiers organismes primitifs :

S. 21, V. 30 : « Les impies n'ont-ils pas vu que les cieux et la terre étaient soudés, que Nous les avons séparés et que de l'eau Nous avons fait provenir toute chose vivante. »

Le règne végétal

Son observation, naturellement très suggestive pour l'homme des temps anciens ne possédant pas de grands moyens matériels d'investigation, est, à de multiples reprises, recommandée dans le but d'y faire découvrir les signes de la prodigieuse organisation qui préside à son éclosion et à son renouvellement, et ce pour le bien des êtres humains comme pour celui des animaux qui s'en nourrissent. La régénération des végétaux perpétuant la vie après la mort apparente des plantes est particulièrement soulignée. On

verra plus loin à quel point le Coran insiste pour que « ceux qui savent » se penchent sur ces points.

J'ai fait mention dans mon premier livre (pp. 189 à 192) de versets contenant à la fois des réflexions d'ordre général aussi bien que de passages du Coran relatifs à des aspects plus circonscrits : équilibre régnant dans le monde végétal, différenciation des nourritures et surtout reproduction des végétaux. Le Coran met une particulière insistance à demander à l'homme de porter sa réflexion sur la transmission de la vie et, en de multiples endroits du livre, des allusions sont faites aussi bien au règne animal qu'au règne végétal. Pour ce dernier particulièrement, le Coran cite la reproduction sexuée et l'on note, dans les versets la concernant, la fréquence importante avec laquelle est répétée la notion de l'existence chez les végétaux des « éléments de couple » : par là il est signifié aux hommes qui l'ignoraient évidemment à l'époque que, si la notion de sexualité était évidente à la simple vue dans le monde animal, il n'en était pas de même dans les observations portant sur le monde végétal, l'homme n'ayant pas encore eu les moyens de faire une analyse du phénomène.

Deux versets du Coran sont à cet égard tout à fait significatifs. Le premier (S. 36, V. 36) fait suite à un verset ayant trait aux êtres humains :

« Gloire à celui qui créa tous les éléments de couple
parmi ce que fait pousser la terre
parmi eux-mêmes (c'est-à-dire les êtres humains)
et parmi ce qu'ils (les êtres humains) ne connaissent pas »

Ce passage montre avec clarté que le Coran évoque la présence d'éléments de couple chez les végétaux comme chez les êtres humains et aussi dans ce que les êtres humains ne connaissent pas (à l'époque de la révélation coranique).

L'affirmation par le Coran de l'existence d'une sexualité dans les plantes est encore retrouvée dans le Verset 3 de la Sourate 13 : « De chaque fruit (Dieu) a assigné sur elle (la terre mentionnée à la ligne précédente) deux éléments de couple... deux ». Deux est répété ici comme dans le texte du Coran pour insister encore sur la dualité des « éléments

de couple » (le duel, employé dans le texte arabe pour cette expression est, à lui seul, explicite).

Par conséquent, selon le Coran, tout fruit provient de végétaux sexués. On sait aujourd'hui – et c'est une donnée de botanique moderne – que même des fruits provenant de fleurs non fécondées (qu'on appelle fruits parthénocarpiques) proviennent néanmoins de végétaux sexués.

Ces deux versets ne pouvaient pas être plus explicites quant à la sexualité dans le règne végétal. Or, malgré l'évidence des faits, certains ont refusé d'admettre cette notion, parce que prétendument absente dans le texte coranique, refus déclaré conforme à certaines traductions classiques en Occident, comme on le verra plus loin. Qui plus est, il s'est trouvé des commentateurs pour soutenir, à propos des fruits que, si le Coran contenait le Verset 3 de la Sourate 13 cité plus haut, c'est parce que l'on savait fort bien à l'époque, dans les pays de culture du palmier-dattier, que l'homme procédait à sa fécondation de ses propres mains (voir à ce sujet la traduction du Coran par R. Blachère, édition de 1966, p. 271) : il était bien naturel que, du palmier, on généralise à tous les arbres fruitiers, le paysan devinant, en se basant sur ce seul exemple, qu'il y avait de la sexualité sous roche!

Il eût fallu que ledit paysan fût fort perspicace pour arriver à semblable conclusion, car il savait bien que pour d'autres arbres fruitiers il n'avait rien de semblable à effectuer; il savait bien que c'est sans aucune intervention humaine que les fruits succèdent aux fleurs. Le paysan de l'époque ne procédait que par empirisme : comment aurait-il pu, à partir de ce qu'il savait du cas du palmier, aboutir à la conception que « pour tout fruit » il existait au départ « deux éléments de couple », comme va lui révéler le Coran, verset que d'ailleurs lui-même et ses semblables plus tard ont dû répéter par cœur, sans savoir ce qu'il signifiait.

Au sujet de la reproduction du palmier, je précise une notion de botanique, moderne naturellement : le palmier offre la particularité, partagée avec beaucoup d'autres végétaux, de fournir des fruits après fécondation croisée, avec maturité décalée dans le temps – mais quelque peu inégalement dans une même plantation – des organes mâle et femelle de chaque arbre. Il en résulte que pour le paysan qui veut assurer le maximum d'abondance possible à sa récolte, il est recommandable de suppléer par son action personnelle les éventuelles insuffisances des transporteurs naturels de pollen. Je suggère à ceux qui voudraient se documenter sur ce point, parce que l'évocation par le Coran de la sexualité chez les arbres fruitiers est souvent tournée en dérision, de se reporter à n'importe quel Précis de Botanique : ils y trouveront les précisions utiles à propos des fleurs dites « protandres » (fleurs d'abord mâles puis femelles : c'est le cas du palmier).

Toutes ces données relèvent évidemment d'acquisitions modernes de la botanique et font que l'évocation du palmier suggérant des conclusions applicables à tous les fruits, dès l'époque du Coran, paraît avoir été faite quelque peu à la légère. Le recours à des connaissances profanes dans une réflexion sur des enseignements coraniques nécessite de se référer à des sources de valeur certaine plutôt que de supputer sur les déductions empiriques des hommes des temps anciens.

Le règne animal

J'ai souligné dans *La Bible, le Coran et la Science* (pp. 192 à 198) un certain nombre de remarques du texte coranique relatives au règne animal qui avaient d'abord pour but de faire réfléchir les hommes sur la bienfaisance divine à leur égard en raison de l'harmonieuse adaptation de la création à leurs besoins. Elles n'appelaient pas à des commentaires en rapport avec des connaissances profanes spéciales.

A côté de ces versets de portée générale, il en est d'autres mettant en relief des points particuliers, tels que l'existence de « communautés animales » organisées en sociétés comme les communautés humaines. Dans cet ordre d'idée, on trouve dans le Coran des réflexions sur les abeilles, les araignées, les oiseaux. L'accent est mis sur ces commu-

nautés pour souligner l'œuvre de Dieu qui « n'a rien omis dans l'ordre » qu'il a décidé à leur propos. C'est, me semble-t-il, une manière de suggérer la notion de comportement préétabli. On sait que l'étude des comportements animaux, dans les sociétés que ceux-ci forment, a montré que l'essentiel relève de déterminations préexistant à la naissance; ces comportements sont innés, qu'ils soient individuels ou collectifs; il s'agit là de caractéristiques propres à l'animal, alors que l'homme naît, lui, avec des comportements innés réduits à une très simple expression : chez lui, l'éducation est primordiale pour son futur; chez l'animal, l'éducation par les parents a une importance réduite. Chez les animaux ces comportements sont sous la dépendance d'ordres enregistrés dans les cellules nerveuses : cela a été démontré tant pour certains oiseaux que pour des mammifères supérieurs comme les chimpanzés qui, séparés du milieu familial et de l'environnement naturel pendant longtemps, sont néanmoins capables de se comporter comme tous leurs congénères non écartés des leurs et de leur milieu, une fois qu'ils retournent, même isolés, dans ce dernier. Quelle meilleure preuve donner de l'existence d'un comportement inné?

Mes connaissances de physiologie m'ont naturellement porté à trouver un intérêt tout à fait spécial du point de vue scientifique à un verset du Coran relatif au lait animal, parce que je n'ai jamais découvert une seule traduction du Livre en français ou en anglais qui en ait rendu le sens de façon satisfaisante. Je le cite ici parce qu'une déficience aussi générale illustre parfaitement la nécessité de posséder des connaissances scientifiques appropriées dans de tels cas, sinon on aboutit, en traduisant, à des contre-sens quand ce ne sont pas des non-sens.

Pour comprendre le texte qui va suivre, il faut savoir que, dans le tube digestif, des réactions chimiques permettent aux aliments en phase de digestion de se transformer en produits de dégradations chimiquement moins complexes, qui, eux, vont passer de la lumière de l'intestin dans les vaisseaux sanguins de la paroi, pour être véhiculés par le sang (avec une éventuelle étape dans le foie pour certains) vers tous les organes du corps (dont les glandes mammaires, productrices de lait, dont il va être question dans le verset). Ce qui se produit dans l'intestin est ce qu'on appelle l'absorption digestive, notion de connaissance moderne.

Le Verset 66 de la Sourate 16 évoqué ici doit être ainsi traduit : « En vérité, il y a pour vous dans vos bêtes de troupeau un enseignement. Nous vous donnons à boire de ce qui se trouve à l'intérieur de leur corps (et qui) provient de la conjonction entre le contenu de l'intestin et le sang, un lait pur, facile à avaler pour ceux qui le boivent. »

J'invite le lecteur qui voudrait se rendre compte de la manière dont d'autres que moi l'ont traduit inexactement de se reporter à mon premier livre, page 197, ou bien à n'importe quelle traduction du Coran, œuvre d'un littéraire qui ne se serait pas inspiré de mon texte.

Lorsque j'ai présenté ce Verset ainsi traduit à l'Académie nationale de Médecine lors de ma lecture de novembre 1976, je constatai que la surprise fut grande lorsque je montrai qu'un texte du VII^e^ siècle de notre ère pût contenir de telles notions d'une rigoureuse précision au point de vue physiologique.

LA REPRODUCTION HUMAINE

Dans tous les enseignements du Coran relatifs à la vie en général, une très grande place est donnée aux processus de sa perpétuation. Aussi est-il bien naturel que pour l'homme la reproduction soit évoquée en de nombreux versets traitant de plusieurs de ses aspects.

Les faits évoqués donnent lieu à de nombreuses comparaisons avec les acquisitions de la science à l'époque moderne. Ces acquisitions, je le souligne, concernent des faits dûment contrôlés, rentrant dans la catégorie de ces connaissances non susceptibles d'être remises en question plus tard et sur lesquelles je me suis étendu plus haut. Par ailleurs, on doit se souvenir qu'à l'époque de la révélation coranique, les conceptions courantes sur la reproduction étaient largement alimentées par des mythes et des superstitions et qu'il faudra attendre plus d'un millénaire pour que la connaissance de l'anatomie soit développée, que l'on découvre le microscope et que naissent les sciences dites fondamentales qui vont donner des bases solides à la physiologie, à l'embryologie et à l'obstétrique. Alors ce sera seulement à l'époque moderne que l'on va pouvoir saisir que le Coran contient des notions générales et même des points de détail dont l'énoncé a été considérablement en avance sur le temps de leur mise en évidence.

En 1976, dans mon livre *La Bible, le Coran et la Science,*

je leur ai consacré un long chapitre (pp. 199 à 210) dans lequel, après avoir rappelé des notions parfaitement établies de nos jours, j'avais, comme je le fis cette même année devant l'Académie Nationale de Médecine, insisté sur les quatre points particuliers suivants :

1. *La fécondation est opérée grâce à un très petit volume de liquide.* On ne peut s'attendre ici, comme partout ailleurs dans le Coran, qu'à l'évocation d'un fait matériel ayant une signification précise pour « ceux qui savent », à l'aide, non pas de termes techniques, mais d'expressions susceptibles d'être comprises de tous et en tout temps pour l'essentiel. Ainsi pour le sperme, désigné dans le Coran par le mot *maniyy,* la plus petite quantité concevable de celui-ci, suffisante pour qu'il y ait fécondation, est explicitée par un mot que beaucoup de traducteurs rendent par « goutte », mais dont le sens premier en arabe était « ce qui peut rester dans un seau une fois qu'on l'a vidé » (nuTfat), ce qui indique bien l'infime quantité qu'il désigne. Le mot est répété dans plusieurs passages du Coran (S. 16, V. 4 – S. 75, V. 37 – S. 23, V. 13). Nous savons bien aujourd'hui que la réussite d'une fécondation n'est pas en rapport avec le volume de sperme déposé. Gageons qu'il y a beaucoup plus d'un millénaire on ne possédait pas cette notion!

2. *La nature complexe du liquide fécondant.* Nous savons aujourd'hui que le liquide fécondant n'est pas composé seulement de la sécrétion provenant des testicules, producteurs des spermatozoïdes qu'il contient, mais encore de sécrétions des vésicules séminales, de la prostate et des glandes dites « annexes » des voies urinaires basses. Pour évoquer ces origines multiples, le Coran utilise simplement le mot « mélanges » comme dans S. 76, V. 2, tout en précisant que ces « mélanges » contiennent ce qui est désigné dans le Coran par « quintessence », « meilleure partie d'un tout », en arabe : *sulâlat* (S. 32, V. 8). Nous savons aujourd'hui que ce principe actif dans le cas présent, qui représente le « principe essentiel » (autre sens qu'a le mot arabe en question), c'est le spermatozoïde, dont une seule unité parmi les quelques centaines de millions présents à titre de

candidats possibles à la fécondation de l'ovule va assurer cette dernière.

3. *La nidation de l'œuf dans l'appareil génital féminin* est une notion banale de nos jours : on l'enseigne aux tout jeunes enfants des écoles à l'aide des images suggestives de « petite graine » qui prend racine dans l'organisme maternel ou autre comparaison évocatrice. A l'intention des hommes des temps anciens, dépourvus, comme les tout jeunes d'aujourd'hui le sont encore, de connaissances profanes, il fallait employer un langage un peu comparable, à la portée de leur compréhension. Le Coran utilise alors une expression très simple, appropriée à cette situation, mais qui néanmoins parlera, si je puis dire, à l'époque où les hommes auront assez de connaissance des faits pour saisir la justesse et la subtilité de l'expression.

La mention en a été faite lors de la première révélation faite au prophète Muhammad : S. 96, V. 1 et 2 : « Lis (ou récite) au nom de ton Seigneur, Celui qui façonna, qui façonna l'homme de quelque chose qui s'accroche. » Je ne répéterai pas ici les remarques faites plus haut, à propos des méfaits des traductions du Coran, sur la nécessité d'une traduction rigoureuse du mot clé de ces versets, celui qui exprime la notion d'« accrochage ». Par ce dernier mot, le Coran définit le début de la grossesse en parfaite conformité avec les connaissances modernes : c'est le moment de l'insertion dans la muqueuse utérine de l'ovule fécondé peu de jours auparavant, au terme de sa migration depuis la surface de l'ovaire à travers la trompe. A ce moment l'ensemble des caractères héréditaires formant le génome, apportés par la mère et le père, se sont combinés avant la première division cellulaire; c'est un embryon microscopique, fait d'un nombre très réduit de cellules, mais contenant toutes les potentialités d'évolution vers l'être humain complet qui se niche dans l'organisme maternel. C'est là – ratés de combinaisons des gènes mis à part, causes possibles de non-accrochage ou de décrochage – le vrai début de la grossesse.

L'intérêt de ces notions, synthèse heureuse d'enseignements du Coran et de données profanes, est mis en avant

par des médecins musulmans, d'une part pour se prononcer sur des questions de contraception, d'autre part pour s'en servir comme arguments dans le débat sur les interruptions de grossesse. Il a semblé à ces praticiens que ces considérations d'origine double, religieuse et profane, éclairent beaucoup ces délicates questions.

Il est de fait que les positions prises par les Églises chrétiennes ne semblent pas différentes en ce qui concerne l'avortement, en estimant qu'à partir du moment où est constitué un embryon portant en lui toutes les potentialités évolutives vers l'être humain à terme, si minime que soit le nombre de ses cellules, cet embryon doit être respecté comme un être vivant complètement formé.

4. *Des réflexions sur certains stades d'évolution de l'embryon* dans l'organisme maternel pourraient, à notre époque, passer pour des banalités : le stade initial où l'embryon a un aspect de « chair mâchée », le stade plus tardif où successivement apparaissent les os, puis les muscles qui les revêtent (muscles que le Coran désigne par un mot d'usage courant signifiant « chair fraîche », comme dans le verset 14 de la sourate 23), le développement embryonnaire général où l'on distingue des parties qui sont proportionnées et d'autres disproportionnées avec ce qui sera plus tard l'individu (S. 22, V. 5), et les apparitions des sens et des viscères (S. 32, V. 9). Pas une seule de ces réflexions n'apparaît en contradiction avec ce que l'embryologie apprendra aux hommes plus tard, en notre temps. Mais, en outre, il importe de souligner que l'on ne trouve, mélangée à elles, aucune des idées courantes à l'époque concernée, auxquelles j'ai fait allusion dans mon premier livre, page 206 et 207 et qui tranchent par leur inexactitude avec la justesse du texte du Coran sur le même sujet.

L'ORIGINE DE L'HOMME

Nous abordons, avec l'origine de l'homme, un domaine où la science offre sur certains points des preuves, sur d'autres points des indices, dont le degré de probabilité varie avec la nature des questions posées. Nous n'allons plus nous trouver ici devant des certitudes à 100 % comme sur les sujets qui ont précédé. Nous allons seulement entrevoir que telle conception est vraisemblable ou infiniment probable ou peu probable, ou telle autre à l'opposé va paraître hautement invraisemblable pour une raison particulière. J'ai évoqué ce dernier cas à propos de l'« évolution bricolage » par exemple, parce que, devant une organisation prodigieuse des phénomènes de la vie, qui apparaît de plus en plus compliquée à mesure que l'on avance dans le temps, présenter des évolutions des êtres vivants comme le pur fruit du hasard ayant été susceptible de donner n'importe quoi, est hautement illogique et va à l'encontre des faits d'observation. Dans de telles conditions, comment tenir valablement compte des assertions de certains savants?

J'aurais souhaité pouvoir inclure l'étude des origines de l'homme face aux enseignements du Coran (et de la Bible) dans mon premier livre de 1976. Je n'ai pas pu le faire, car le sujet était trop vaste, et j'ai, de ce fait, écrit un second livre, publié en 1981 : *L'Homme, d'où vient-il? Les réponses de la Science et des Écritures saintes.* Le peu de

place dont je dispose ici ne me permet pas de faire un exposé suffisamment complet de tout ce que j'aimerais exprimer sur ce sujet. Aussi force m'est de suggérer au lecteur de se reporter aux données détaillées de ce second livre : je ne soulignerai que certains points.

Le concept de création de l'homme par Dieu ne peut être mis en parallèle avec quelque notion scientifique que ce soit : la science ne peut appuyer une idée de surnaturel. Ainsi dans le Verset 55 de la Sourate 20 qu'on lit à la suite d'un verset mentionnant la terre, nous trouvons avant tout un enseignement religieux : « C'est d'elle (la terre) que Nous vous avons formés, c'est vers elle que Nous vous ferons revenir et c'est d'elle que Nous vous extrairons une autre fois. » Le caractère spirituel de la provenance du sol est donc souligné, des origines premières jusqu'au jour du jugement dernier. La Bible ne s'exprime pas autrement.

Mais ce que je crois bon de signaler dans ce contexte est le fait que le Coran souligne en plus que Dieu « a formé l'homme de la quintessence d'une argile » (S. 23, V. 12). Le mot arabe que je traduis ici par « quintessence » signifie encore, comme je l'ai dit plus haut, « ce qui est extrait comme principe essentiel », « la meilleure partie d'une chose ». Alors je trouve intéressant de noter que ce qui peut être extrait de l'argile ne peut être que l'eau et des composants chimiques tout à fait banaux, impliquant l'idée que nous sommes faits des mêmes principes essentiels que la terre. Et nous savons bien à notre époque que nous sommes ainsi composés d'éléments chimiques rencontrés partout, et ce qui fait que nous sommes des êtres vivants, c'est essentiellement leur agencement les uns par rapport aux autres. Si l'on nous réduisait à l'état de simples atomes, on trouverait qu'il suffirait d'une vingtaine de ces derniers pour composer notre corps.

Or, le Coran exprime que nous avons été « composés », par l'utilisation dans son texte, à ce propos, du verbe *rakkaba* qui signifie « faire un corps composé » : S. 82, V. 7 et 8 : « C'est Lui (Dieu) qui t'a créé et formé harmonieusement. Il t'a donné un équilibre. Dans toute forme qu'Il a voulue, Il a fait de toi un corps composé. »

La haute organisation du corps – scientifiquement évidente – n'est-elle pas évoquée dans un autre verset très significatif? S. 95, V. 4 : « Nous avons formé l'être humain selon le meilleur plan d'organisation » (*taqwiym* en arabe signifie le fait d'organiser quelque chose d'une manière planifiée, par conséquent dans un ordre strict défini par avance). L'homme, être le plus élevé dans son ensemble constitutionnel et fonctionnel dans l'échelle des mammifères, doué de surcroît de pensée créatrice, n'est-il pas au sommet des créatures?

Or, à ce sujet, que nous présentent savants et grande presse? Ouvrons *Le Figaro* du 24 mai 1988, page 14 « Sciences ». On y lit : « Colloque du CNRS [1] sur l'évolution. L'homme, un singe à 99 % », et en sous-titre : « Le patrimoine génétique de l'homo sapiens est très semblable à celui du chimpanzé. La différence tient sans doute à quelques fragments d'ADN commandant le développement de l'embryon ». Suit une photographie suggestive de 13 cm sur 14 de maman chimpanzé et de son nourrisson. Je me pose la question : Combien de centaines de milliers de lecteurs de ce journal ont-ils eu l'esprit faussé par de telles assertions? Faussé, pour les raisons suivantes :

Tout biologiste sait que le patrimoine génétique de l'homme n'est pas plus près d'être connu – je l'ai souligné dans la deuxième page de mon premier chapitre – que celui du singe. Alors comment oser parler de comparaisons à 99 %? D'où vient ce chiffre de 99 %? C'est un journal du soir du même jour qui le note : les 98,5 % à comparer ne concernent que les « chaînes d'acides aminés » qui seraient identiques, formant le patrimoine génétique. Il s'agit du journal *Le Monde* du 25 mai 1988 et de sa très sérieuse rubrique « Sciences et Médecine ». En effet – c'est moi qui le souligne – constitution des acides aminés et constitution du patrimoine génétique sont choses bien différentes : leurs analogies dans l'ensemble n'ont pas plus de sens que l'analogie de répartition, à quelques différences près, des chromosomes de l'homme et de ceux du chimpanzé lors de la division cellulaire. Si l'on est objectif, ce qui doit être mis en avant dans une comparaison entre homme et singe est l'identité (à 100 %) de constitutions morphologiques fort nombreuses dont on sait qu'elles sont induites par les mêmes organites des noyaux des cellules, organites formés d'acides aminés. Qui s'étonnerait qu'ils soient identiques alors qu'ils sont à la base de la formation des mêmes tissus et organes chez l'homme et le chimpanzé, tous deux mammifères supérieurs. Ce qui nous distingue est la manière dont nous sommes l'un et l'autre « composés » et ce, selon « le meilleur plan d'organisation », deux notions précisément évoquées dans les enseignements coraniques. Quels savants voudront bien réfléchir sur ces points en s'abstenant de « forcer » les acquis de la science dans un but d'endoctrinement matérialiste? Quels lecteurs de journaux, portés naturellement à croire les chroniqueurs scientifiques de la presse, seront susceptibles d'eux-mêmes de faire la différence entre l'identité de composants et celle des édifices composés par eux, c'est-à-dire les patrimoines génétiques dont rien ne permet de dire qu'on les connaît ou que l'on est sur le point de les connaître intégralement aux fins de comparaison.

Enfin nous savons qu'au cours de notre histoire, nous avons subi d'évidentes transformations morphologiques et fonctionnelles et qu'il y eut sur cette terre des vagues humaines successives qui remplacèrent des collectivités humaines par d'autres. En parlant des hommes, Dieu dit dans le Coran : S. 76, V. 28 : « Lorsque Nous avons voulu, Nous les avons remplacés complètement par des êtres qui leur ressemblent. » S. 6, V. 133 : « S'Il veut, Il vous supprime et fait que vous succède qui Il veut, comme Il vous a fait croître de la descendance d'un autre peuple. »

Tout permet de penser, selon des données de la paléontologie, que c'est *environ* il y a deux ou trois millions d'années que des êtres, doués des pouvoirs doubles – propres à l'homme – de concevoir et de fabriquer des outils, sont apparus sur cette terre : ils possédaient une morphologie proche de la nôtre (avec la bipédie), mais différaient de notre type actuel par la petite taille et le développement

1. Centre national de la Recherche scientifique.

encore réduit du cerveau; tout permet de penser que des premiers hominidés aux hommes actuels, l'évolution s'est faite en stades qui n'ont pas dû être les mêmes selon les conditions géographiques. Mais il faut être ici d'une extrême prudence dans les déductions scientifiques, car les connaissances des paléontologistes sont changeantes avec le temps, particulièrement en ce qui concerne les filiations des vagues humaines entre elles.

LA CRÉATION

Les seules comparaisons possibles avec les enseignements de l'Écriture à propos de la Création relèvent des conceptions toutes théoriques des astro-physiciens. Celles-ci sont basées sur leurs observations célestes, celles de l'Univers proche apportant des données sur des faits qui ne sont pas très anciens (donc très postérieurs aux débuts de l'Univers), celles de l'Univers très lointain donnant une idée sur la situation qui y régnait en des temps fort anciens, mais qui restent cependant distants des tout-débuts. Bien que ces tout-débuts soient entourés d'une grande incertitude, il semble que l'on puisse faire quelques hypothèses vraisemblables sur des aspects très généraux, aspects que j'avais rapportés dans mon livre de 1976 et qui, pour l'essentiel à comparer avec des enseignements du Coran, n'ont pas depuis lors présenté de changements devant conduire à réviser les réflexions les plus caractéristiques qu'ils avaient suscitées.

Les spécialistes qui se sont penchés sur les débuts de l'Univers conçoivent dans leur ensemble l'existence à un certain stade d'une nébuleuse primitive, masse gazeuse formant un bloc qui va se scinder en de multiples parties. En même temps que des transformations de la matière vont se produire, des systèmes astronomiques vont s'organiser en nébuleuses secondaires, amas d'étoiles formant des

galaxies, avec encore des scissions qui vont engendrer autour des étoiles des planètes, comme cela se passa pour le système solaire.

Quels sont les enseignements du Coran face à la conception que je viens de résumer et qui offre la plus grande probabilité d'être exacte?

Face à l'idée générale d'un univers qui d'un bloc se scinde, je citerai deux versets du Coran parmi les plus explicites :

Le Verset 30 de la Sourate 21 dit : « Les impies n'ont-ils pas vu que les cieux et la terre étaient soudés, et que Nous les avons séparés », tandis que le Verset 11 de la Sourate 41 évoque le ciel à l'état de « fumée ». Qu'est-ce sinon, sous une autre forme, l'évocation de la nébuleuse initiale, masse gazeuse qui va se scinder.

Or, à l'époque de la communication du Coran, quelles idées pouvait-on se faire de la création? Essentiellement de deux ordres : d'une part tout ce qui relevait des mythes, superstitions et philosophies diverses, c'est-à-dire des constructions de l'esprit humain sans aucune base que l'imagination individuelle ou collective, d'autre part les enseignements des religions préexistant à l'Islam et en particulier ceux de la Bible. Or, des constructions variées de l'esprit autant que de certains enseignements bibliques aujourd'hui peu crédibles détaillés dans mon premier livre, on ne retrouve pas trace dans le Coran. Ce point m'a toujours semblé de grande signification.

HISTOIRE DES HÉBREUX EN ÉGYPTE. MOÏSE ET L'EXODE

L'histoire religieuse qui va de l'entrée des Hébreux en Égypte jusqu'à leur Sortie de ce pays, sous la conduite de Moïse, offre de nombreux points susceptibles d'être confrontés avec grand intérêt à des connaissances profanes.

Un exposé de certains aspects, semblant particulièrement intéressants à la suite de telles comparaisons, nécessite d'abord le rappel de quelques données. Les premières questions qui se sont posées ont été celles relatives à l'époque de l'entrée des Hébreux en Égypte, la date dans l'Histoire de l'Exode de Moïse, et l'identification du roi d'Égypte qui, dans la Bible comme dans le Coran, est simplement désigné par « Pharaon ». Je crois avoir commencé à apporter des réponses dans mon livre *La Bible, le Coran et la Science* en 1976. J'avais alors avancé, comme hypothèse extrêmement probable, qu'il s'agissait de Mineptah, successeur de Ramsès II, et que l'Exode avait eu lieu dans les dernières années du XIII^e^ siècle avant Jésus-Christ. Cette précision apportait un argument de plus à l'idée, à peu près généralement admise que l'Entrée en Égypte de Joseph et de son père Jacob avait dû se situer en période de domination Hyksos, évaluation tout à fait conforme à ce que la Bible nous dit d'un séjour de quatre cent trente ans des Hébreux, dans ce pays (Livre de l'Exode, 12, 40).

Ainsi donc Ramsès II, qui mourut extrêmement âgé,

devait être exclu comme Pharaon de l'Exode. Son successeur, Mineptah, devait être le Pharaon ayant perdu la vie dans sa poursuite des Hébreux, comme les Écritures saintes nous l'enseignent sans la moindre ambiguïté. Dans une deuxième étape, je fis, avec de nombreux collaborateurs, l'étude médicale et médico-légale des momies de ces deux pharaons, à la recherche d'éventuelles données complémentaires. J'en ai exposé les résultats dans le livre *Les Momies des Pharaons et la Médecine. Ramsès II à Paris, Le Pharaon et Moïse.*

Une étude approfondie de cette période de l'histoire religieuse a permis de constater que de nombreux enseignements des Écritures sont corroborés par d'indiscutables connaissances profanes de notre temps, données de l'histoire égyptienne, textes hiéroglyphiques, qui établissent l'historicité des événements. Dans ce contexte de concordance, les enseignements coraniques occupent une place très significative. Pour une meilleure appréciation de certains de ces derniers, la comparaison avec des enseignements bibliques sur les mêmes sujets va s'avérer très instructive.

1. *La manière de désigner le souverain d'Égypte* dans l'une et l'autre Écriture constitue le premier point de réflexion en ce qui concerne d'une part le temps de Moïse, d'autre part le temps de Joseph. Bible et Coran désignent tous les deux le souverain égyptien du temps de Moïse par « Pharaon ». Le mot étant apparu dans les textes hiéroglyphiques pour nommer le souverain au XIV^e^ siècle avant Jésus-Christ, précisément durant le règne de Aménophis IV, c'est-à-dire vers 1370 avant Jésus-Christ, les Écritures ont désigné le souverain par un terme conforme aux données historiques. Par contre, pour le temps de Joseph les deux Écritures n'emploient pas des termes identiques. Il y a plusieurs années, le professeur Jacques Berque m'avait signalé – ce qui m'avait échappé – que le Coran n'emploie pas, pour cette époque, le mot Pharaon pour désigner le souverain. Dans la Sourate 12 « Joseph » du Coran, il est exclusivement appelé *malik* en arabe, c'est-à-dire « roi ». Par contre la Bible, au temps de Joseph, appelle le souverain « Pharaon », à de multiples reprises (Livre de la Genèse, chapitres 39 à 50); c'est seulement une seule fois qu'au début du récit concernant le fils de Jacob, la Bible emploie le mot « roi » pour désigner le souverain : l'anachronisme est manifeste dans le texte biblique.

A propos du mot « Pharaon », de son origine et du sens extensif qu'il prit finalement pour désigner la personne même du souverain, je conseille de se reporter à l'excellent résumé des études sur ce point que le professeur J. Vercoutter a donné dans l'article « Pharaon » de l'*Encyclopaedia Universalis,* vol. 12, page 915 de l'édition de 1973, en faisant fort justement la comparaison avec le sens, dans le langage courant actuel, du mot « Élysée » : mentionner « Pharaon » du temps de Joseph est aussi anachronique que serait l'utilisation du mot « Élysée » pour désigner le roi de France au temps de Louis XIV.

Si une telle distinction peut être faite de nos jours entre Pharaon et roi, c'est en raison de la connaissance que nous avons maintenant des hiéroglyphes. Mais le sens de ces derniers fut totalement perdu entre le III^e^ siècle de notre ère et Champollion au XIX^e^ siècle. Je ne puis trouver une explication humaine au fait que le Coran, au VII^e^ siècle, ait bien précisé la différence entre les deux dénominations.

Ces constatations objectives me suggèrent alors ce qui suit :

– lors de la confection des textes bibliques, par des hommes inspirés par Dieu mais écrivant selon les idées et les connaissances du temps, les rédacteurs furent influencés par le fait qu'en leur temps le souverain d'Égypte était un pharaon; en conséquence, dans leurs récits, ils furent naturellement amenés à nommer ainsi tout souverain d'Égypte, quelles que soient les époques;

– lors de la communication aux hommes du Coran et durant quelques siècles auparavant, tout ce qui concernait les hiéroglyphes était sorti de la mémoire humaine; par conséquent, aucun être humain de cette époque – si savant eût-il été – n'aurait été capable de désigner correctement un souverain d'Égypte par le nom approprié au temps de son règne. Et il est bien évident qu'un rédacteur humain du texte coranique aurait été conduit à s'inspirer de la

Bible et à répéter les inexactitudes de dénomination des souverains d'Égypte, puisque la Bible était alors la seule source de connaissance de ces événements du passé.

2. *La Sourate 12 « Joseph »* m'a apporté un autre motif de réflexion : il a trait aux conséquences d'une mauvaise traduction lorsqu'elle tombe sous les yeux de qui est capable de faire certains rapprochements avec des connaissances profanes particulières, et j'ai tout lieu de penser qu'il en est de même pour des commentaires donnés en arabe des passages concernés, autant que je sache. Quant aux traductions, je signale que les huit ouvrages français et anglais consultés parmi les plus courants sont tous entachés de la même erreur à ce sujet. Dans les Versets 65 et 72 de cette Sourate 12, il est question du transport par les frères de Joseph de leurs charges de blé depuis l'Égypte, et le mot arabe *baeiyr* qui désigne l'animal de transport est traduit partout par « chameau ». Si cette traduction était exacte, nous nous trouverions ici en présence d'un anachronisme manifeste.

Certes d'autres textes antérieurs au Coran ont cité l'existence de chameaux domestiqués bien avant l'ère chrétienne : la Bible mentionne les chameaux comme bêtes de charge aux temps de Joseph, d'Isaac et jusqu'à Abraham (chapitres 12, 24 et 37 du Livre de la Genèse) mais il y a tout lieu de supposer qu'il s'agit là d'additions postérieures aux premiers textes et effectuées à une époque où le chameau était réellement domestiqué.

Deux arguments formels démentent l'existence de chameaux domestiqués en ces temps très reculés :

– ce qu'apporte le livre d'Henri Lhote sur l'histoire du chameau et du dromadaire (éditeur : Groupe Média-International, Paris) et qui montre bien que le chameau n'a été domestiqué qu'à l'époque romaine;

– par ailleurs, aucun texte, aucun bas-relief de l'Égypte ancienne n'évoque le chameau utilisé comme bête de somme. Qui a visité le grand temple d'Abou Simbel en Nubie et connaît l'immense bas-relief – dont j'ai examiné avec soin la transcription que je possède – bas-relief qui relate la bataille de Qadesh livrée à des centaines de kilomètres des

bases des armées de Ramsès II, n'y trouve comme animaux ayant véhiculé l'expédition que des chevaux, des bœufs et des ânes. On imagine aisément que si, au XIII[e] siècle avant Jésus-Christ où eut lieu l'expédition de Qadesh, le chameau avait été déjà utilisé comme animal domestique, le Pharaon n'eut pas manqué d'en faire une bête de somme idéale pour traverser de vastes contrées arides.

Heureusement je pus soumettre le cas du sens de ce mot à un éminent islamologue qui était alors en train d'effectuer une traduction du Coran. J'avais besoin d'un avis hautement autorisé sur ce qui me semblait être une faute d'ordre linguistique ô combien répandue. Après avoir consulté sa documentation sur l'étymologie du mot qui m'intriguait et le très long commentaire du *Lisân* [1] à son sujet, il affirma qu'il n'était pas exact de traduire le mot par « chameau »; pour lui, le mot *baeiyr* signifiait tout simplement « tout ce qui porte », « bête de somme » : tel est le sens d'après ce qu'exprime la racine du mot selon tous les dictionnaires d'arabe ancien, et d'ailleurs, le chameau est mentionné dans le Coran avec un mot tiré d'une tout autre racine (*jamal* que l'on trouve dans le Verset 40 de la Sourate 7). C'est le sens de « bête de charge », « bête de somme », qu'il se proposait de donner au mot dans sa traduction en cours. Quel meilleur exemple donner de l'importance pour le traducteur d'avoir recours à la connaissance profane qui peut attirer l'attention sur un détail et permettre d'éviter des erreurs pour soi-même, tout en montrant la nécessité d'une révision des inexactitudes commises sur une grande échelle?

Ces inexactitudes pourraient avoir une grande et néfaste conséquence, si elles amenaient ceux qui possèdent les connaissances profanes nécessaires pour juger du cas évoqué ici à s'imaginer qu'une erreur historique évidente est présente dans le texte coranique. Une telle conclusion *a priori* ne serait pas compatible avec l'origine divine du Coran ou

1. Monumental dictionnaire de la langue arabe classique, auquel tous les spécialistes confèrent une autorité décisive.

bien suggérerait qu'il y eut une altération de son texte par rapport à ce qui fut réellement communiqué. A l'inverse, l'absence dans le Coran de toute réflexion erronée de cet ordre conduit à écarter toute réserve sur chacun de ces deux points.

3. Le récit biblique concernant Moïse ne mentionne aucun nom de personne. Par contre, le récit coranique fait état, sous le nom de *hâmân,* d'une personnalité de l'entourage du Pharaon, à qui ce dernier demande de construire une tour élevée qui lui permettrait, dit-il ironiquement à l'adresse de Moïse, d'atteindre le dieu de sa foi (S. 28, V. 38 et S. 40, V. 36).

Je voulus savoir si ce nom n'aurait pas correspondu à un nom hiéroglyphique éventuellement conservé dans un document de cette époque. Il se serait agi alors d'une translitération d'une langue en une autre : je ne pouvais concevoir par conséquent de réponse valable que si celle-ci m'était fournie par une personnalité autorisée du point de vue de la langue des hiéroglyphes et qui, en même temps, connût suffisamment d'arabe classique. Je posai la question à un égyptologue français qui répondait pleinement à ces deux conditions. J'écrivis sous les yeux de cette personnalité le nom propre arabe, mais je m'abstins de faire connaître à mon interlocuteur de quel texte il s'agissait, me contentant de lui faire savoir que ce texte datait incontestablement du VII[e] siècle de notre ère. Sa première réponse fut pour soutenir qu'une telle origine n'était pas possible, car aucun texte de toute la longue période d'oubli total des hiéroglyphes ne pouvait contenir un nom, jusqu'alors inconnu, de consonance hiéroglyphique, consonance qu'avait précisément ce mot arabe. Il me conseilla néanmoins de consulter le *Dictionnaire des noms de personnes du Nouvel Empire* de Ranke et d'y rechercher si ce nom, dont il dessina pour moi le hiéroglyphe, s'y trouvait bien. Il le supposait et, de fait, je le découvris, écrit dans ce dictionnaire très exactement comme prévu. Et, ô stupeur, voici qu'en plus je notai la profession, exprimée en langue allemande : « Chef des ouvriers des carrières », mais sans mention de date de l'inscription, si ce n'est qu'elle remontait au Nouvel Empire,

époque dans laquelle s'inséra le temps de Moïse. La profession mentionnée dans l'inscription indiquait que l'intéressé était versé dans les constructions, ce qui conduit à réfléchir sur le rapprochement à faire entre l'ordre donné par « Pharaon » dans le Coran et cette précision de l'inscription.

Mais j'aimerais surtout attirer l'attention sur le point précis suivant : est-ce une attitude raisonnable de soutenir que le Coran fut composé de main humaine, lorsqu'on constate qu'un nom à consonance hiéroglyphique, évidente pour l'expert consulté, est présent dans le texte coranique après avoir subi une translitération rigoureuse qui aurait dû alors être effectuée en pleine période d'oubli de l'écriture hiéroglyphique?

4. L'idée que j'eus d'initier des investigations d'ordre médical sur des momies, à la recherche de données complémentaires sur l'Exode, me conduisait à m'intéresser particulièrement à la *momie du Pharaon Mineptah.* Deux enseignements des Écritures avaient laissé présager l'importance d'une telle entreprise :

C'était d'abord une donnée biblique : les Versets 28 et 30 du chapitre 14 du Livre de l'Exode nous apprennent en effet que les fils d'Israël virent les Égyptiens – qui avaient tous péri – morts sur le rivage du bras de « mer » qu'ils venaient de traverser à pied sec [1]. Le Coran apporte une précision supplémentaire : la mort du Pharaon qui était à la tête de la poursuite des Hébreux avait été précédée de l'avertissement donné par Dieu, s'adressant à lui en déclarant notamment (S. 10, V. 92) :

« Aujourd'hui, Nous te sauvons en ton corps afin que tu sois un Signe pour ceux qui viendront après toi. » Ainsi donc, la donnée biblique laissait présumer que les corps de tous les Égyptiens avaient été vite rejetés par la mer. C'est

1. Cette donnée implique que la « mer » en question (dans la Bible « mer des Joncs » et non pas « mer Rouge ») devait être suffisamment étroite pour qu'après son franchissement par les Hébreux, des détails de l'autre rive fussent visibles.

bien des siècles après la Bible que le Coran indiquera que ce fut le jour même que le corps du Pharaon fut récupéré.

Quelles sont les données profanes susceptibles d'être rapprochées des enseignements des Écritures à ce sujet? Elles sont des plus éloquentes et de deux ordres : égyptologique et médical.

En 1898 on découvrit dans la Vallée des Rois de la Nécropole de Thèbes une momie sur l'identité de laquelle on ne fut pas immédiatement d'accord, car il fallut attendre l'ablation des bandelettes en 1907 pour être définitivement renseigné. Alors le nom apparut au cours de cette opération : on sut alors que l'on était en présence de Mineptah, successeur de Ramsès II, dont le célèbre égyptologue Maspero avait suggéré en 1900 déjà qu'il devait être le Pharaon de l'Exode. Mon premier livre de 1976 expose les arguments qui doivent faire considérer cette hypothèse comme extrêmement vraisemblable. Mon dernier livre, cité plus haut, de 1987, apporte des données nouvelles qui vont dans le même sens. Un premier fait, très suggestif du point de vue de ce que le Coran dit de la récupération du corps après la mort; les restes du Pharaon, ayant été retrouvés momifiés et identifiés, apportent une première corroboration du récit scripturaire.

Les résultats des investigations médicales vont compléter cette dernière. En effet, en 1975, avec la précieuse collaboration du professeur Michel Durigon, fut effectué, au Caire, un minime prélèvement de tissu musculaire : l'examen au microscope à Paris révéla la parfaite conservation de très fins détails anatomiques du muscle; soulignons qu'une telle conservation parfaite n'aurait pas été possible si le corps était resté dans l'eau durant un certain temps, ou même si l'attente avait été longue, hors de l'eau, avant qu'il fût soumis aux premières manœuvres de la momification.

Nous fîmes beaucoup plus encore, car nous nous préoccupâmes de rechercher des causes possibles de la mort du Pharaon. L'étude médico-légale de la momie fut entreprise avec la collaboration du professeur Ceccaldi, alors directeur du Laboratoire de l'Identité judiciaire à Paris, et du professeur Durigon. Elle nous permit d'établir l'existence d'une cause de mort très rapide par plaie cranio-cérébrale ayant laissé une lacune de dimensions importantes au niveau de la voûte du crâne, conjointement avec d'autres lésions traumatiques. Toutes ces constatations s'avéraient compatibles avec les récits des Écritures mentionnant que le Pharaon mourut lors du retour du flot. Toutes ces données médicales sont présentées dans mon dernier livre *Les Momies des Pharaons et la Médecine*, avec de multiples précisions sur lesquelles je ne puis m'étendre ici.

Que faut-il donc de plus pour discerner des rapprochements significatifs à faire entre des enseignements religieux et des données profanes? Ces études approfondies nous offrent d'une part des concordances saisissantes entre les enseignements des Écritures et les données de l'histoire et des textes égyptiens, d'autre part la corroboration des conclusions de la première confrontation par les résultats d'investigations médicales. A ces deux titres, les restes momifiés du Pharaon de l'Exode ne constituent-ils pas aujourd'hui un Signe pour les hommes, désormais possesseurs de données qui permettent de regarder la Sortie d'Égypte comme un réel événement historique?

UNE HEUREUSE MISE EN PRATIQUE
QUELQUES ASPECTS DE L'APPORT DU MONDE MUSULMAN À LA CULTURE SCIENTIFIQUE

Que de fois lit-on dans le Coran des appels à la réflexion scientifique! Je me dois donc de les exposer et, pour être complet, il me faut en évoquer les résultats. Ceux-ci seront limités aux siècles qui suivirent l'expansion de la religion nouvelle pour la raison suivante : il est évident que le moteur de cette expansion a été le mode de pensée nouveau qu'elle suggérait vis-à-vis des connaissances profanes, et que les résultats immédiats ont été suscités par l'authentique « révolution culturelle » ainsi engendrée. Mais il est aussi manifeste que ce sont des événements politiques divers, ayant atteint depuis l'Est, l'Ouest et le Nord le monde musulman, qui ont amené des bouleversements dont les conséquences ont été un déclin culturel du point de vue qui nous préoccupe ici. Tel est le sort de toutes les civilisations.

L'indiscutable apport du monde musulman à la culture scientifique est inscrit dans l'histoire. Comme médecin, j'ai été tout particulièrement à même d'apprécier les progrès accomplis par nos lointains devanciers dans les pays musulmans, devanciers qui n'ont pas toujours été des fidèles de l'Islam. Les médecins qui savent ce que l'on doit à ces grands initiateurs rendent hommage à tous sans distinction, n'ignorant pas les apports d'un Jean Mésué à Bagdad ou

d'un Maimonide qui, bien qu'israélite, fut un des artisans de la gloire de Cordoue, la musulmane, un des plus grands centres de la pensée durant plusieurs siècles dans l'Europe du Moyen Age.

Pour un conférencier traitant de ces sujets, quel lieu plus approprié et plus chargé de symboles que Cordoue! Aussi, je fus très sensible à l'honneur et au plaisir d'être invité, en 1986, à venir exposer ces apports culturels dans cette ville tant illustre. Je l'étais d'autant plus que j'avais reçu l'invitation de Son Excellence, Mgr José Antonio Infantes Florido, évêque de Cordoue, qui devait présider cette conférence. Celle-ci s'insérait dans le cadre d'une rencontre islamo-chrétienne organisée par lui en tant que président de la commission de l'Épiscopat espagnol pour les relations avec les autres religions. En cette occasion, Cordoue offrit un exemple très réconfortant d'un désir mutuel de compréhension entre fidèles de deux communautés réfléchissant sur leur histoire.

CONFÉRENCE DE CORDOUE DU 14 OCTOBRE 1986

Cette conférence est reproduite ici *in extenso* pour le texte français. Au cours de mon exposé, les citations des passages du Coran avaient été faites en plus en langue arabe.

Le grand traité d'Histoire générale des Civilisations publié en 1955 sous la direction de Maurice Crouzet, aux Presses Universitaires de France, présente ainsi la civilisation islamique : « Entre l'Europe occidentale en pleine régression de civilisation et un monde asiatique, mal remis encore des coups que lui avaient portés les nomades, la naissance et l'essor de l'Islam ont l'apparence d'un prodige. » C'est, en effet, ce que perçoit tout esprit objectif et particulièrement celui qui s'interroge sur les raisons qui ont poussé un peuple, jusqu'alors inconnu, à porter une civilisation nouvelle depuis l'Arabie vers des confins extrêmes, des portes de l'Inde et de la Chine à l'océan Atlantique, et du sud de l'Europe au Sénégal et au Soudan. L'Islam devint ainsi, pour une grande part et pendant de nombreux siècles l'éducateur de l'Occident et de l'Orient, après avoir recueilli, en le vivifiant, une somme considérable de l'héritage antique.

Les co-auteurs de ce traité se montrent admiratifs des performances humaines que cette efflorescence implique; ils soulignent assurément qu'avant saint Thomas, né en Italie, il y avait eu Avicenne, né au Turkestan, et que les

mosquées de Damas et de Cordoue avaient précédé dans le temps Notre-Dame de Paris. Mais les causes profondes ne sont pas explorées et l'attention n'est guère attirée sur l'influence de facteurs purement religieux; ainsi l'étroite relation, qui existe de toute évidence, entre le développement de la culture et les appels de la religion nouvelle n'est en aucune sorte mise en relief, comme elle devrait l'être. Il eut été pourtant logique de commencer par là. C'est précisément ce que je me propose de faire.

Pour bien comprendre ce qui s'est passé, il faut d'abord se remémorer un fait incontestable : à l'époque où l'Islam naît et se développe, l'Occident, occupé par les Barbares et leurs descendants, n'a d'horizon intellectuel que celui dessiné dans les milieux chrétiens, sous la forme essentielle d'un renvoi constant à la culture héritée de l'antiquité. Cette attitude a certes des aspects très méritoires, mais elle est plutôt inopérante comme moteur de nouveautés et de progrès réels. Ainsi, en Espagne, saint Isidore, évêque de Séville, contemporain du prophète Muhammad, accomplit certes une œuvre magnifique par son ampleur, rassemblant dans ses *Étymologies sur l'Origine de certaines choses* une masse prodigieuse d'œuvres anciennes; il confectionna une véritable encyclopédie embrassant une foule de sujets : questions religieuses, arts, droit, histoire, sciences et techniques, etc.; son œuvre mérita tout à fait de passer à la postérité et de figurer bien plus tard, au XV^e^ siècle, parmi les premières œuvres imprimées. Mais, il faut insister sur ce point : la tendance des esprits restait alors en Occident essentiellement conservatrice, se mettant à l'abri de toute innovation par référence constante aux acquisitions des grands penseurs antiques.

L'innovation va être l'œuvre de l'Islam : le fait est démontré par l'étude minutieuse du texte coranique. Par lui l'Islam va faire naître une mentalité nouvelle en prescrivant à l'homme, et ce pour la première fois dans l'histoire spirituelle de l'humanité, de méditer sur les phénomènes de la nature à la portée de son observation et de les étudier afin de déceler des signes de la toute-puissance de Dieu. Cet aspect primordial mérite qu'on s'y attarde, en donnant en exemple des

passages très caractéristiques du Coran évoquant des sujets extrêmement divers.

Ces multiples enseignements portant sur des réalités essentiellement matérielles sont ponctuées dans le Coran de réflexions en rapport avec leur degré d'évidence pour l'observateur humain. Pour ce qui apparaît d'emblée comme un phénomène naturel très accessible à la compréhension humaine, il suffit, dit le Coran, d'« écouter » son simple énoncé et d'y « réfléchir ». Pour des réalités plus complexes, le Coran insiste sur la nécessité du « raisonnement », tout en soulignant qu'il faut pour cela être « doué d'esprit » et de « sagesse ». Il est enfin des phénomènes accessibles à l'observation du commun des mortels mais dont l'importance, en tant que signes de l'Omnipotence divine, n'est appréciée que par « ceux qui possèdent la science », et, pour ces dernières réalités matérielles, il en est même dont seule la science moderne va se révéler capable d'éclairer la signification précise dans le Coran.

Les sujets traités dans cet esprit sont extrêmement nombreux : je ne puis ici qu'en donner un aperçu.

Que de fois dans le Coran revient l'expression :

« N'as-tu pas vu que »... s'adressant à l'homme à propos de tout ce qui s'offre à son observation.

S'agit-il d'une réalité banale, le Coran demande simplement à l'homme d'« entendre » son évocation pour comprendre. Ainsi dans la Sourate 16, Verset 65 : « Dieu a fait descendre du ciel une eau par laquelle Il fait (re)vivre la terre après sa mort. Il y a vraiment là un signe pour des gens qui entendent. »

Cette même sourate, dans les Versets 68 et 69, lance en plus un appel à la réflexion, à propos des abeilles et du miel; le verset se termine par : « Il y a vraiment là un signe pour des gens qui réfléchissent. » Des énoncés de cet ordre sont dispersés dans tout le Coran, aussi est-il nécessaire de se souvenir : Sourate 16, Verset 13 : « Il y a vraiment là des signes pour des gens qui se souviennent. »

Un degré de plus encore, et c'est l'appel à la raison qui complète ce qui précède, à propos par exemple des fruits

de la vigne et du palmier (S. 16, V. 67) ou des corps célestes soumis à l'ordre de Dieu (S. 16, V. 12).

Au sujet de ce même appel au raisonnement, je ne puis résister à la citation en entier du Verset 164 de la Sourate 2, tant le texte est d'une suggestive beauté :

« Dans la création des cieux et de la terre, dans la succession de la nuit et du jour, dans le vaisseau voguant sur la mer pour le profit des gens, dans l'eau que Dieu a fait descendre du ciel et par laquelle Il a fait (re)vivre la terre après sa mort, dans ce qu'Il a fait pulluler de toute bête, dans les variations des vents et des nuages soumis entre ciel et terre, n'y a-t-il pas des signes pour des gens qui raisonnent. »

Ces réflexions sur des données observables s'adressent à ceux qui sont à la fois « doués d'esprit » (S. 3,V. 190 et S. 39, V. 21) et de « sagesse » (S. 20, V. 53 et 54).

Mais ces dispositions intellectuelles ne sont pas suffisantes pour que les hommes tirent complètement profit de l'observation des phénomènes de la nature, puisque le Coran souligne qu'il leur faut pour cela les connaissances voulues, ce qui implique pour eux la quête de la science. Le Verset 5 de la Sourate 10 nous dit que Dieu « expose en détail les signes à des gens qui savent »; cette réflexion est répétée dans le Verset 97 de la Sourate 6 sous une forme très voisine : « Nous avons exposé en détail les signes à des gens qui savent ».

Les enseignements profitables à ceux qui possèdent la science sont exposés pour les hommes de tous les temps, car le Coran contient certains énoncés sur des phénomènes de la nature dont le sens ne sera perçu qu'à l'époque moderne, grâce aux progrès scientifiques de notre temps. J'en ai fourni dans mon livre *La Bible, le Coran et la Science* de très nombreux exemples. Je citerai seulement parmi eux les multiples réflexions sur la reproduction humaine et quelques énoncés intéressant la physiologie, que j'ai par ailleurs présentés en 1976 à l'Académie de Médecine à Paris : ils ont été formellement reconnus par cette assemblée comme rigoureusement conformes aux découvertes modernes; or ces notions étaient strictement incon-

nues à l'époque du prophète Muhammad, et leur apparition dans un texte du VII^e siècle de l'ère chrétienne ne peut recevoir une explication humaine : l'histoire des sciences le démontre.

Enfin le Coran nous fait connaître un détail intéressant sur les réactions de ceux à qui le Prophète communiquait de tels versets après leur révélation. Ainsi le Verset 105 de la Sourate 6 nous dit qu'en entendant ces versets ses auditeurs étaient naturellement portés à s'interroger sur d'éventuelles connaissances profanes du Prophète et à lui dire : « Tu as étudié »; la fin du Verset est hautement significative, car aussitôt Dieu corrige l'hypothèse soulevée autour du Prophète, en précisant que l'explication claire est donnée à des gens qui savent : « Pour que Nous en donnions l'explication claire à des gens qui savent. »

A ce propos, il faut naturellement se souvenir que le Prophète Muhammad était un « illettré », ce que nous disent les Versets 157 et 158 de la Sourate 7. Il eût été impossible qu'il eût pu étudier scientifiquement les sujets dont il est question ici et posséder de réelles connaissances sur eux, d'autant plus qu'elles auraient alors, sur de nombreux points, dépassé et de loin, celles de son temps.

Tel est l'essentiel de nombre d'enseignements coraniques qui établissent cette part donnée à la science dans la recherche par l'homme des signes de l'Omnipotence divine.

Comment, devant de telles évidences, inscrites depuis toujours dans le Coran, n'être pas consterné de constater que des auteurs modernes, qui se proposent en Occident d'expliquer l'essor culturel en Islam, font manifestement l'impasse sur elles, alors qu'elles sont hautement explicatives de ce qui nous intéresse ici, l'essor scientifique. Cultiver la science, ce qu'aucune Écriture sainte n'avait jusqu'alors commandé, voici ce qui va marquer une mentalité nouvelle. Or sur ces faits un voile est insidieusement jeté, dont je voudrais donner une illustration.

Je l'extrais du long article « Islam » de l'*Encyclopaedia Universalis*, vol. 9, édition de 1973. Un auteur traitant des sciences dans le monde musulman constate que l'Islam « ne constituait pas un obstacle véritable à la recherche scientifique » et « qu'il en stimula au contraire certaines branches ». Toutefois l'auteur n'en dit pas plus sur le processus par lequel cette stimulation – partielle selon lui – se serait produite. Et il ajoute : « En l'absence d'une institution spécifique destinée à préserver l'interprétation orthodoxe de la parole divine (le Coran) et de la tradition religieuse (les hadiths), l'interprétation du donné religieux restait assez large pour permettre aux différentes doctrines théologiques et philosophiques de coexister et de s'affronter. Cette possibilité a garanti la liberté nécessaire au développement des recherches intellectuelles et scientifiques. » Ainsi donc, pour l'auteur, si les sciences se sont développées dans l'Islam, c'est en raison d'une tolérance particulière liée à l'inexistence d'un organisme qui eût pu exercer des contraintes fâcheuses de ce point de vue, s'il avait existé. Aussi n'est-on pas surpris de lire sous la même plume, dans le même article : « L'événement capital pour la formation de la pensée musulmane sous tous ses aspects est sans conteste la rencontre avec la philosophie et la science grecques à Bagdad, sous le règne de Ma'mūn (813-833)... » et d'enchaîner aussitôt sur les traductions des grandes œuvres de la Grèce qui auraient été le moteur de la culture nouvelle. Pas un mot de ce qui, deux siècles plus tôt, fut communiqué aux hommes dans le Coran et dont j'ai fait mention ici. Pas un mot non plus des enseignements personnels du Prophète, s'appuyant sur ces mêmes données et dont on parlera plus loin. Une telle manière de présenter l'efflorescence de la culture scientifique en pays musulmans donne une idée complètement fausse de la réalité.

Lorsqu'on veut bien reconnaître l'existence dans le Coran de ces très nombreux versets appelant à cultiver la science, on imagine sans peine qu'un homme de l'époque de la Révélation coranique et du grand mouvement d'expansion de l'Islam qui a suivi dût être invité par de tels versets à réfléchir sur tous les sujets qu'ils évoquaient. Comment un Croyant en Dieu n'aurait-il pas été porté à accroître ses connaissances dans des domaines où il trouverait des arguments en faveur de l'Omnipotence du Créateur?

L'appel à l'accroissement des connaissances fut perçu en

premier lieu par le Prophète lui-même. Rappelez-vous ses hadiyths évoquant la science. J'en citerai deux :

Le premier : « Recherche la science, même en Chine. »

Pour dissiper, s'il était nécessaire, tout malentendu sur le sens du mot *eilm,* employé ici pour « science », comme dans les passages du Coran cités plus haut, j'aimerais rappeler qu'il s'agit évidemment de la science profane, car il serait stupide de soutenir que ce mot pourrait y être en rapport avec la science religieuse. Du temps du Prophète on ne pouvait concevoir d'aller rechercher une science religieuse en Chine! Je trouve nécessaire de le préciser, puisqu'il existe des auteurs qui refusent de donner au mot en question un sens autre que religieux, alors que tout ce que j'ai mentionné auparavant était en stricte relation avec des phénomènes matériels.

Dans un deuxième hadiyth, le prophète Muhammad est encore plus explicite, allant jusqu'à déclarer : « L'encre des savants est plus précieuse que le sang des martyrs. »

Il confronte ici deux valeurs : le sacrifice de la vie pour la propagation de la Foi et le pouvoir de conviction des écrits des savants. Qu'est-ce donc si ce n'est l'éloge de la Foi raisonnée, à la lumière de la science?

Je souhaiterais épargner à cette assemblée toute digression générale sur la science et la foi, mais je me sens obligé de préciser quelques notions de base : ce sont des vérités premières pour qui a fait des études scientifiques approfondies, mais que de fois j'ai constaté qu'elles restent ignorées par qui possède une culture seulement littéraire.

Il faut séparer les théories des faits établis : les premières sont utiles à une époque pour expliquer certains phénomènes; elles sont destinées ou bien à être vérifiées ou bien à disparaître plus tard pour être corrigées ou remplacées par d'autres plus aptes à faire comprendre des faits. L'Omnipotence de Dieu, les énoncés d'une Écriture sur des phénomènes de ce bas monde ne sauraient évidemment être examinés en se basant sur des théories. Seuls les faits établis peuvent ici être retenus. Les faits établis ne méritent leur nom qu'à partir du moment où l'observation rigoureuse,

les vérifications expérimentales ainsi que les applications pratiques, basées sur ces faits et réellement opérantes, leur donnent une valeur absolue. L'époque moderne nous en offre des exemples dans tous les domaines. Il faut être un grand ignorant des acquis de la science pour proclamer – comme je l'ai entendu d'un ancien professeur de l'Université de Paris appartenant à une discipline littéraire – que la science est pour tout constamment changeante. S'il en était ainsi, il faudrait en déduire que Dieu, dans la Révélation coranique, se serait trompé quand Il invite les savants à user de la science pour méditer sur Son Omnipotence. Qui oserait soulever une aussi choquante hypothèse?

Mon propos n'est pas ici d'exposer le détail des apports de l'Islam à la culture scientifique dans les multiples domaines que ces apports ont enrichi. Je veux seulement faire part, en peu de mots, de ce qui me paraît présenter une valeur significative spéciale de ce mode de pensée nouveau et de l'esprit d'ouverture qu'il engendra, tant vis-à-vis des hommes de science que de ce qui pouvait enrichir l'esprit et être utile à l'humanité.

Dans le monde musulman, c'est autour des mosquées qu'étaient fondés des établissements d'enseignement; ce fut un peu plus tard l'éclosion d'universités, bien avant que des établissements d'enseignement supérieur voient le jour dans le monde occidental. Ces universités musulmanes acquirent un renom qui dépassa les frontières des pays d'implantation, et en Europe il devint courant d'aller étudier dans ces universités islamiques, celles d'Espagne, à Cordoue en particulier. Là s'échangeaient les idées dont les étudiants européens, de retour chez eux, allaient faire profiter les lettres, les arts et les sciences, et parmi ces dernières la médecine.

Pourquoi cet engouement qui poussa pendant plusieurs siècles ceux qui voulaient s'instruire à fréquenter ces places où la quête du savoir était hautement satisfaite?

Elle l'était d'abord pour la connaissance des œuvres anciennes, toujours très instructive. Un exemple significatif : à Bagdad, l'institution appelée *« Bayt Al Hikmat »,* fondée en 830 par le calife Al Mamum et qui eut son

pendant plus tard à Cordoue, fournissait toutes les possibilités pour s'y instruire de l'Antiquité dans tous les domaines. Deux califes nous ont laissé les preuves de leur désintéressement pour des captures pécunièrement enrichissantes, après une victoire des armes; à deux reprises ils considérèrent que le butin le plus précieux était la fourniture par le vaincu des œuvres antiques, ce qui est plutôt rare dans l'histoire militaire : c'est pourtant ce que fit Haroun Al Rachid, vainqueur en Turquie, et ce que choisit Al Mamum après la défaite infligée à l'empereur de Byzance, Michel III. Au VIII[e] et au IX[e] siècles, Jean Mésué dont je parlerai plus loin et Hunayn vont être les grands artisans de l'entreprise de traduction et de vulgarisation des œuvres antiques : celle-ci fut grandement facilitée par la fabrication du papier qui débuta en l'an 800 à Bagdad. On sait l'extraordinaire richesse en pays musulmans des bibliothèques universitaires en œuvres anciennes, et l'on cite toujours sous cet angle la fameuse bibliothèque de Al Hakim à Cordoue.

Mais il serait complètement erroné de supposer que tout se limita, à cette grande époque de la civilisation islamique, à la transmission d'œuvres anciennes, plus ou moins arrangées au goût du jour, comme se plaisent à tenter de le faire croire en Occident des chargés d'enseignement de l'Histoire. Dans le même ordre d'idée, je me souviens avoir entendu ces dernières années à l'Unesco, à Paris, un exposé sur la médecine à travers les âges dans lequel un de nos plus éminents médecins déclara qu'il n'y avait rien à signaler entre l'antiquité grecque et le XIX[e] siècle. Des affirmations aussi erronées, s'appuyant sur la haute autorité de leur auteur reconnue par tous, contribuent à répandre dans le public les idées les plus inexactes qui soient sur le sujet qui nous intéresse.

La réalité c'est qu'en Médecine, comme en bien d'autres domaines, on enseigna pendant des siècles des innovations, ô combien révolutionnaires, de Samarcande aux Universités d'Espagne, Cordoue en particulier, en passant par Bagdad, Le Caire, la Zitouna et Kairouan en Tunisie, Karaouine à

Fez et combien d'autres places de renom. En voici quelques exemples :

La notoriété fait que quelques fois on vous prête ce qui ne vous appartient pas. C'est le cas des « chiffres arabes » comme nous appelons les chiffres dont nous nous servons en Occident, alors que leur origine est indienne. On doit leur introduction à Al Kwarizmi qui eut l'intelligence remarquable d'en saisir l'importance à Bagdad vers 830. La méthode reposait sur le système décimal et l'utilisation du Zéro. Aussi grâce à elle le calcul, jusqu'alors extrêmement compliqué par l'usage des chiffres romains, fut considérablement simplifié. Al Kwarizmi fut le pionnier de l'algèbre : algèbre est un mot arabe. Dans des domaines multiples des mathématiques, furent innovées et appliquées des méthodes qui apportèrent des progrès immenses. Je ne puis que citer ici quelques noms parmi les plus grands des mathématiciens : Thabit Ibn Qurra au IX[e] siècle, Al Tusi au XIII[e], Al Kashi au XV[e] en arithmétique, Ummar Khayyam au XI[e] siècle en algèbre et géométrie, avec les trois frères Abu Musa au IX[e] siècle en trigonométrie, sans parler de ce qui fut réalisé pour le calcul infinitésimal et bien d'autres branches des mathématiques.

Les sciences physiques bénéficièrent hautement des progrès en mathématiques. On ne peut évoquer l'optique sans citer Al Hazen aux IX[e] et X[e] siècles et Kamal Al Din Farisi au XIV[e] siècle : c'est à ce dernier que l'on doit une explication de la réflexion et de la réfraction de la lumière par l'introduction d'une méthode à la fois mathématique et expérimentale. Et puis il y eut des découvertes et techniques nouvelles en mécanique avec les trois Musa au IX[e] siècle et plus tard Al Khazini et Al Djazari. Mais que de noms n'ai-je pas cités ici! Je n'ai pas cité Al Biruni. Que de découvertes n'ai-je pas mentionnées! La somme immense des réalisations dans tous ces domaines dépasse les possibilités de mon exposé. Et puis il faudrait souligner que beaucoup de ces noms illustres se distinguèrent dans des disciplines très différentes les unes des autres : être

pluridisciplinaire était alors la chose la plus courante du monde.

Venons-en maintenant à l'Astronomie. Les énoncés concernant les cieux sont si nombreux dans le Coran, accompagnés qu'ils sont de réflexions invitant à leur étude, qu'on ne saurait s'étonner de l'importance prise par l'astronomie dans la recherche scientifique de ce temps. Dès 707, le calife Omeyyade Abd El Malik érigea à Damas un observatoire et une cinquantaine d'années plus tard, Al Mansour fonda une école d'astronomie à Bagdad. S'illustrèrent tout spécialement dans cette discipline, au IXe siècle, Al Battani et les astronomes de Bagdad du temps de Al Mamum. On leur doit entre autres acquisitions les mesures nouvelles de l'inclinaison de l'équateur sur l'écliptique, celles de la précession des équinoxes et celle du méridien. Au XIIIe siècle, l'observatoire de Maragha, la capitale du Mongol Hulagu, dirigé par Nasir Ed Din Al Tusi était doté d'un équipement unique au monde, à telle enseigne que le roi Alphonse X de Castille en fit construire un similaire à Burgos. L'on doit à l'initiative de ce monarque d'une grande ouverture d'esprit ces fameuses tables astronomiques nouvelles qui eurent tant de célébrité qu'on les appela « tables alphonsines », bien que recopiées des tables arabes. Tous ces astronomes (et parmi eux Al Biruni) ont contribué à introduire des amendements au système ptolémaïque, prélude de la réforme copernicienne du début du XVIe siècle.

En liaison étroite avec l'astronomie, des progrès considérables furent accomplis dans le domaine de la géographie, en ce qui concerne la cartographie proprement dite. Ils procédèrent du souci d'une meilleure détermination des latitudes et des longitudes, souci éprouvé au cours de voyages à la découverte de terres inconnues. Une des plus belles réussites dans ce domaine est due à Idrissi qui, au début du XIIe siècle donna à la cour du roi de Sicile, Roger, le livre connu sous le nom de *Livre de Roger :* celui-ci constitua la meilleure cartographie de l'époque et elle le resta durant plus de trois siècles.

L'essor en Médecine est précoce et se situe à Bagdad

dès le début du VIIIe siècle. Nous en reparlerons plus loin et nous verrons à qui on le doit et qui furent placés à la tête de cet essor. Eh bien, ce furent deux chrétiens, mais il n'en reste pas moins que le moteur intellectuel en fut l'importance donnée dans l'enseignement coranique aux rapports entre Dieu, la nature et l'homme – rapports sur lesquels j'ai insisté au début de cet exposé en citant nombre de versets. Tous ces enseignements conduisirent naturellement les hommes « doués d'esprit et de sagesse » et qui « réfléchissent » – selon les propres termes du Coran – à explorer l'être humain présenté dans le Livre comme « façonné » par Dieu « selon le meilleur plan d'organisation » en un « corps composé », avec « harmonie ». J'ai commenté tous ces termes coraniques et bien d'autres sur le même sujet dans mon livre *L'homme, d'où vient-il? Les réponses de la science et des Écritures saintes.* Quant à l'homme malade, considéré à l'aube de l'histoire comme la victime de facteurs surnaturels, il suscitera certes un début d'explication rationnelle avec Hippocrate au IVe siècle avant Jésus-Christ et la recommandation de l'observation des faits avec Galien au IIe siècle de notre ère, mais à la naissance de l'Islam peu de directives judicieuses, comme celles de Galien dans un dessein de compréhension matérielle des phénomènes, sont entrées dans les mœurs médicales courantes. C'est l'Islam qui, par ses prescriptions de quête de la science va contribuer fortement à, si j'ose dire, la laïcisation de la médecine donnant un formidable coup de fouet à la recherche des causes et à l'application de remèdes sur des bases essentiellement rationnelles.

Al Rhazi (ou Rhazès) est sans doute le plus grand des médecins de cette époque; son autorité a rayonné pendant plus d'un demi-millénaire depuis la fin du IXe siècle. Sa grande encyclopédie, connue sous le nom de *Continens* en Occident, constitue un grand progrès sur tout ce qui a précédé; son traité sur la variole et la rougeole est un classique. Tous les étudiants de la Faculté de Médecine de la rue des Saints-Pères à Paris sont passés devant sa statue et devant celle d'Avicenne (en arabe Ibn Sina). La palme de la notoriété est partagée entre ces deux célébrités. De

la mort d'Avicenne, dans la première partie du IIe siècle, à la Renaissance et au-delà, sa grande œuvre *Le Canon de la Médecine* resta le traité de base par ses réflexions générales sur la pathologie de beaucoup d'affections. A peu près à la même époque, Ibn Haytham (Alhazen en Occident), distingué expérimentateur en optique, pionnier de la méthode expérimentale, acquit une grande renommée comme ophtalmologiste, tandis que Al Maswili traitait opératoirement la cataracte. Cette même époque voit avec Aboul Qasim (Abulcassis en Occident) la pratique de la ligature artérielle, plus de cinq siècles avant Ambroise Paré. Ce fut un fantastique progrès en chirurgie, auquel il faut associer la conception, sur des bases excellentes, d'instruments opératoires divers. Il faut mentionner encore le spécialiste des yeux, Isaac l'hébreu, de Kairouan, et pour la pharmacopée Al Biruni et Al Baytar. Cordoue fut un centre médical particulièrement illustre après Bagdad; à son fonctionnement participèrent Avenzoar, Averroès, Maimonide, Aboul-Qasim et bien d'autres.

En matière de conclusion à propos de la médecine, j'aimerais relater ici une anecdote personnelle qui console un peu d'avoir souvent lu ou entendu des jugements préconçus sur ce sujet. Comme je l'ai dit, j'avais, en 1976, donné une lecture à l'Académie de Médecine de Paris sur certains énoncés du Coran intéressant les médecins. Je me souviens qu'à la sortie de cette réunion, j'eus une conversation particulière assez longue avec un de mes vieux maîtres, membre de cette Académie et connu comme un chrétien fervent. Il me demanda de lui parler encore un peu plus du Coran, de la médecine arabe et de mémorables découvertes faites dans des universités musulmanes de l'époque des grands siècles, et c'est ainsi que je lui appris que la petite circulation, c'est-à-dire la circulation entre le cœur et le poumon et retour, avait été découverte par le Persan Ibn Nafis au XIIIe siècle, soit trois siècles avant qu'on la mette en évidence en Occident. Il fut si émerveillé de connaître de telles prouesses, que j'avais présentées comme la conséquence d'une mentalité nouvelle en relation avec l'enseignement coranique, qu'il me déclara : « Je me

demande s'il n'aurait pas mieux valu que Charles Martel perdît la bataille de Poitiers. » Sans nul doute il signifiait par là qu'il aurait pu être avantageux pour notre culture que la civilisation musulmane nous ait pénétré davantage encore. Ce jour-là un vent d'œcuménisme avait soufflé dans l'esprit de mon ancien maître.

Ce vent d'œcuménisme n'avait-il pas déjà soufflé dans l'esprit des dirigeants de Bagdad, dès le début du règne d'Haroun Al Rachid. En effet n'est-ce pas à un médecin chrétien, originaire de la province du Khouzistan, Gabriel Ibn Bakhtichou qu'Haroun Al Rachid donna la direction de l'hôpital de sa capitale, hôpital qu'il venait de fonder. Le même calife confia à un autre chrétien, Jean Mésué, la succession du précédent. Il chargea Jean Mésué de la traduction d'ouvrages médicaux anciens, en lui fournissant tous les scribes nécessaires à cette entreprise. L'enseignement de Jean Mésué se poursuivit à Bagdad sous les règnes de six califes successifs, dont le dernier Al Mutawakkil, au milieu du IXe siècle de l'ère chrétienne. Il eut une répercussion considérable non seulement dans le monde musulman, mais encore fort loin des rives du Tigre et durant fort longtemps en Occident. Comme l'a montré le professeur Troupeau, professeur à l'École nationale des Langues orientales, ne retrouve-t-on pas les œuvres de Jean Mésué, après de multiples éditions, encore publiées à Lyon en 1605 et à Paris en 1980 : son enseignement, donnant une très grande place à la médecine de la personne, mérite toujours réflexion.

Ainsi le souci de faire appel aux compétences les plus distinguées, sans aucune exclusive pour des motifs de croyances religieuses, fit qu'à Bagdad six califes successifs confièrent à des chrétiens, pendant près de soixante-dix ans, la direction de la santé et de l'enseignement médical.

Conséquence directe des enseignements coraniques et de ce merveilleux esprit d'ouverture, il n'y eut pas en pays musulmans, dans ces siècles de grande activité intellectuelle, de ces méfiances ou de ces luttes entre la religion et la science comme nos pays occidentaux en connurent, tant au Moyen Age qu'hélas encore à l'ère moderne. Il en résulta jadis d'incontestables entraves à l'égard de toute

démarche scientifique nouvelle. Rappelons-nous le procès de Galilée, aujourd'hui certes regretté par l'Église catholique, et bien d'autres infiniment plus graves qui allèrent jusqu'aux condamnations aux bûchers, excès aujourd'hui également condamnés. L'Islam a bien connu quelques escarmouches à ce propos, mais assurément jamais pareille hostilité de principe.

Religion et science sont en Islam sœurs jumelles, puisque la parole de Dieu révélée aussi bien que la tradition du Prophète commandent à tout musulman de cultiver la science. Les réalisations de la grande civilisation islamique s'expliquent tout naturellement par l'observance des prescriptions dictées aux fidèles dès le début de l'Islam. C'est de ces dernières que le prodigieux essor culturel scientifique en Islam a été l'aboutissant.

Il faut se réjouir du fait que treize siècles et demi après la communication aux hommes du Coran, on retrouve dans un document solennel de l'Église catholique l'expression de la confiance dans ce même jumelage des valeurs respectives de la Foi et de la science. Le Concile de Vatican II l'a exprimé avec la plus grande clarté dans son *Message aux hommes de la pensée et de la science.* J'ai la conviction qu'en citant ce document chrétien je ne saurais trouver de meilleure conclusion à cet exposé, car il est heureux qu'après des siècles et des siècles d'opposition entretenue entre deux semblants contraires, les plus hauts dignitaires de l'Église en soient venus à déclarer : « Jamais peut-être, grâce à Dieu, n'est si bien apparue aujourd'hui la possibilité d'un accord profond entre la vraie science et la vraie foi, servantes l'une et l'autre de l'unique vérité. »

LES MÉFAITS DES TRADUCTIONS DU CORAN

Histoire du texte

On sait que le texte du Coran fut définitivement établi durant le califat de Uthman (644-655), à la suite d'une recension d'un nombre important de ses parties déjà consignées par écrit. Il est primordial d'être éclairé sur les dates précises de la confection du texte, puisque l'on va rapprocher certains de ses passages de connaissances établies à l'époque moderne : le sens que l'on donne à cette comparaison n'a de valeur qu'en fonction de la certitude de la conformité du texte actuel avec le texte ancien. Or, on peut être assuré que le texte actuel est, comme l'on dit, « d'époque ».

J'ai longuement traité de ce sujet dans *La Bible, le Coran et la Science* (pp. 129 à 134). Je ne veux pas me répéter d'un ouvrage à l'autre, mais je tiens à insister sur le fait que les garanties d'authenticité sont formelles : le Coran fut reçu par le prophète Muhammad, par parties, pendant une période de vingt ans. Il fut aussitôt communiqué par le Prophète autour de lui, appris par cœur et récité par les fidèles, en même temps que s'opérait une fixation par écrit avec les moyens du temps. Par conséquent l'écrit et la mémoire des récitants contribuèrent ensemble à la conservation du texte. On cite des recensions antérieures au califat de Uthman, pendant le califat de Omar, mais c'est le corpus établi du temps de Uthman qui assura la pérennité.

Cette recension a en effet conduit à la confection d'exemplaires dont des parties existent de nos jours à Tachkent, en Union soviétique, et à Istanbul. A la Bibliothèque nationale à Paris il existe des fragments de texte des VIII^e^ et IX^e^ siècles de l'ère chrétienne. La multitude des textes anciens montre de strictes concordances, à de très minimes variantes près qui, d'ailleurs, ne changent rien au sens général. Pour ce qui nous concerne ici, il est certain que l'on possède des copies rigoureusement conformes à celles qui circulaient au Moyen Age.

Les méfaits des traductions

En Europe occidentale, il semble bien que la première traduction fut effectuée à l'initiative de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, mort en 1156, qui demanda à Pierre de Tolède de lui fournir une traduction en latin. Il semblerait qu'il ait fallu attendre 1543 pour voir la traduction éditée à Bâle et un peu plus tard à Zurich. La première traduction française aurait été celle du Sieur du Ryer au milieu du XVII^e^ siècle. Une traduction française eut une grande faveur durant près de deux siècles, celle de Savary; éditée en 1783, elle fut rééditée, semble-t-il pour la dernière fois, en 1951. Celle de Kasimirski apparut en 1840; on la trouve encore en librairie.

Les toutes premières traductions sont marquées par de très grandes libertés prises avec le texte, les auteurs ayant plus le souci de « combattre l'hérésie » que d'être fidèles au contenu du Coran. *Du point de vue très particulier qui nous préoccupe ici,* les traductions qui circulent de nos jours sont le plus souvent inutilisables. Lorsque je connus suffisamment d'arabe littéral pour me faire une opinion quant à leur valeur en vue d'une confrontation avec des connaissances profanes, je m'aperçus que nombre d'auteurs étaient passés complètement à côté du sens, en fournissant des interprétations singulières de certains mots, interprétations d'ailleurs souvent très différentes selon les auteurs. Ceci explique que celui qui méconnaît l'arabe littéral et ne

peut que recourir qu'à des traductions est complètement incapable d'avoir une opinion valable sur le sens d'un verset coranique offrant des allusions à des connaissances profanes. Si je n'avais pas appris l'arabe littéral, je n'aurais pas pu faire une étude valable du Coran à la lumière de la Science.

Une première question vient à l'esprit : cette manière inexacte, et souvent différente selon les auteurs, de traduire certains passages viendrait-elle du fait que le texte coranique manquerait ici de clarté, et pourrait légitimement donner lieu à des variations dans les traductions? A cela je réponds que, s'il n'est pas douteux qu'il existe un nombre non négligeable de versets traitant de sujets d'ordre religieux sur lesquels l'accord n'est pas fait quant à leur sens précis, les sujets envisagés ici sont d'un tout autre ordre, des phénomènes de la nature le plus souvent, évoqués en termes simples qui ne devraient soulever ni malentendus ni discussions. Les divergences dans les traductions de ces passages relèvent de tout autres causes, générales tout d'abord.

On ne traduit bien que ce que l'on comprend. Ne nous étonnons donc pas que des traducteurs ou commentateurs possédant une culture littéraire soient incapables de saisir le sens de versets qui, en raison d'allusions à la science, ne peuvent être compris que par ceux qui ont une culture scientifique.

En outre, tout particulièrement en nos pays occidentaux, les traductions inexactes peuvent relever d'une explication plus subtile encore. En effet, il est de distingués arabisants qui font passer avant toute autre considération leur conception, que rien ne pourrait ébranler, du Coran-œuvre humaine ne pouvant pas de ce fait contenir une notion découverte par la science moderne et qui aurait été totalement ignorée jadis. Alors, même devant le texte arabe le plus explicite à ce point de vue, ils refusent d'accepter le sens qui s'impose, et s'ils donnent une traduction, celle-ci est orientée par des idées préconçues. Je me souviens, entre autres circonstances similaires, avoir un jour cité devant un universitaire parisien deux courts passages du Coran sur la traduction desquels nul spécialiste objectif ne devrait avoir

de doute. Comme je faisais remarquer que ces deux passages étaient mentionnés dans mon premier livre parmi les versets démonstratifs de mes thèses, il refusa avec beaucoup de suffisance de suivre les traductions que je donnais. Qu'avais-je à répondre quand il invoquait le prétexte qu'un de ses maîtres en arabe avait jadis donné du mot un sens tout à fait différent de ce que je prétendais, ce qui naturellement rendait caduque mon argumentation... Que pouvais-je faire, si ce n'est m'incliner... pour un temps.

Pour réputé qu'il eût été, ce grand linguiste auquel référence était ainsi faite avait, en un passage du Coran, traduit correctement le mot, et en un autre passage donné une traduction complètement aberrante : il était impossible que mon contradicteur ne s'en soit pas rendu compte et il avait compris, j'en suis certain, que les deux passages traduits par moi, on va le voir plus loin, faisaient apparaître, formulée très simplement par le Coran, une notion de botanique moderne : la notion de l'existence d'une sexualité dans les végétaux.

A l'intention de mes lecteurs arabophones et arabisants, je précise que le mot en question était *azwâj* (au singulier *zawj*) traduit par le grand expert par « espèces », alors qu'en réalité tous les dictionnaires d'arabe ancien comme d'arabe moderne donnent les sens d'« éléments de couple », d'« éléments d'une paire ». L'expert cité était le professeur Régis Blachère. Je recommande de se reporter à sa traduction du Coran pour le Verset 36 de la Sourate 36 (p. 471 de l'édition de 1966) où le mot est traduit par « espèces », tandis que pour le Verset 13 de la Sourate 3, la traduction donnée était bien « éléments de couple » (même édition, p. 271). Je rappelle que le Verset 35 de la Sourate 36 se termine par une évocation des êtres humains; dans le verset qui suit, ils sont toujours évoqués, en même temps que le mot « éléments de couple » suggère la similitude des plantes avec eux du point de vue considéré, notion qui n'apparaît pas si l'on traduit le mot par « espèces ». Ainsi un mot mal traduit occulte la portée du verset! Et que d'exemples comme celui-là je pourrais donner!

A l'opposé, j'ai observé que des auteurs – qui eux ne

sont pas des islamologues – pouvaient être à ce point envahis par la conception, erronée pour moi, du Coran-« livre de science », qu'ils découvrent dans son texte des affirmations qui apparaissent ridicules et qu'ils prétendent justifier scientifiquement. Certains livres contiennent un grand nombre de ces erreurs manifestes. En voici un exemple : la prétendue affirmation que Dieu « donna à la terre la forme d'un œuf » (S. 79, V. 30), alors que la traduction exacte me semble être : Dieu « a étendu la terre », ce qui évoque l'extension des terres qui émergent, je suppose, mais qui n'a rien à voir avec l'autre interprétation. Et, comble de l'inexactitude, le responsable de cette traduction précise que « la science de l'espace a bien montré récemment que la rotondité *(sic)* de la terre n'est pas sphérique mais en forme de poire ou d'œuf ». L'auteur de cette réflexion – authentique docteur ès Sciences de l'Université de Paris – avait-il quelquefois vu que les photographies de la terre prises de l'espace la montrent effectivement sphérique? Avait-il su que l'on a mesuré l'aplatissement aux pôles qui représenterait pour une sphère de un mètre vingt de diamètre une diminution d'un millimètre environ par rapport au diamètre équatorial. Voici le type d'affirmations dont le Dr Kamal Hussein, cité avec faveur au chapitre suivant, aurait pu souligner le caractère inadmissible.

Autre facteur qui malheureusement intervient : c'est par fidélité aux interprétations des exégètes anciens que sont souvent répétées des interprétations de mots à propos desquels les anciens commentateurs ne pouvaient pas, faute de posséder les connaissances nécessaires, discerner la correspondance avec des phénomènes de la nature étudiés et analysés bien après eux. Ils ont laissé des traditions de commentaires que certains répètent sans même se demander, je le crois, s'ils ne seraient pas révisables.

En voici un exemple : les versets présentés comme appartenant à la première révélation faite au Prophète, évoquent selon le sens que je leur donne : Dieu « façonna l'homme de quelque chose qui s'accroche » (S. 96, V. 2). La dernière expression est la traduction du mot arabe *ealaq* que je rends d'après le sens primitif que lui donnent les diction-

naires d'arabe ancien. Mais il faut savoir qu'au cours de l'évolution de la langue, se sont constitués, à partir de ce sens primitif, des sens dérivés : « ce qui s'agglutine, se colle », la « boue », la « sangsue », et enfin le « sang », surtout le « sang épais », le « grumeau de sang ». Malheureusement la majorité des auteurs musulmans de traductions a, par fidélité, suivi les commentateurs traditionnels d'une époque encore reculée qui ne savaient rien de l'embryologie et ont cru bien faire en choisissant parmi des sens dérivés une interprétation en rapport à leurs yeux avec la vie, d'où le choix de « caillot de sang », voire même de « sangsue » dont l'homme serait pour eux venu! Ils ne se rendaient pas compte qu'il n'était pas nécessaire d'aller si loin et que le sens primitif répondait parfaitement à une réalité toute simple.

Cela n'a d'ailleurs pas échappé à d'éminents spécialistes de l'arabe à notre époque. Ainsi, pour R. Blachère, ce n'est pas exact de prétendre que le Coran dit que l'homme provient d'un « grumeau de sang », de « sang coagulé » : ceci est « fondé sur une interprétation des exégètes sujette à caution », écrit-il, et il traduit par « adhérence » soulignant que « ce terme semble bien être, à l'origine, un nom verbal de *ealaqa* « s'accrocher », « adhérer ». Il est remarquable de constater que R. Blachère, faute de connaissances scientifiques ne peut aller jusqu'au bout de son raisonnement : il écrit en définitive « adhérence », ce qui n'est pas loin du sens exact d'« accrochage », exacte expression de ce qui se passe lorsque le tout jeune embryon, quelques jours après la fécondation, va « s'accrocher » littéralement à la muqueuse de l'utérus maternel, précision sur le début réel de la grossesse acquise par la science moderne. Il eût fallu que la connaissance de cet « accrochage » lui parvienne pour qu'il discerne, s'il l'avait bien voulu, que son raisonnement linguistique était en parfaite concordance avec l'embryologie.

Placé devant l'expression de notions qui n'étaient pas – c'est le moins qu'on puisse dire – courantes à l'époque du prophète Muhammad, le scrutateur impartial du Coran est d'autant plus frappé de leur présence dans le Livre, qu'en

lisant le texte original il y trouve la qualification de « Prophète illettré » (S. 17, V. 157 et 158). J'ai dit plus haut qu'une des nombreuses manières de réagir à ces évocations à rapprocher de connaissances scientifiques modernes est de prétendre qu'elles n'y existent pas. Une autre est de soutenir – sans la moindre preuve – que Muhammad n'était pas du tout l'illettré que l'on dit, mais qu'il avait été instruit par des rabbins, moines ou autres détenteurs de savoirs profanes dans sa ville de La Mecque ou dans ses voyages de caravanier. A l'appui, prétend-on, le Prophète n'est pas appelé « illettré » dans le Coran; rapportons-nous à une grande traduction : les textes de la Pléiade ne font-ils pas tous autorité?

L'édition de 1976, pour ces deux versets, rend par « Prophète des Infidèles » ce qu'un arabophone ou arabisant impartial comprend comme « Prophète illettré ». Dans l'édition Folio de 1980 du même éditeur (Gallimard), ce n'est plus ce sens, mais un autre encore, car l'expression avait dû choquer; c'est ici « le Prophète des Gentils ». Rappelons que Gentils désignait chez les juifs et les chrétiens ceux qui ignoraient les Écritures. On se demande vraiment ce que « Gentils » vient faire ici pour corriger « Infidèles » qui n'avait pas plus de motif de se trouver là.

En outre, lorsque l'auteur de cette traduction traite, pages XXXIV à XXXIX de son Introduction, des « Traits caractéristiques de la personnalité de Muhammad d'après le Coran », aucune allusion n'est naturellement faite à la qualité d'« illettré ». Or, le mot aurait dû retenir l'attention, car il est évident que Muhammad, communiquant à La Mecque aux fidèles autour de lui qu'il était qualifié par Dieu d'« illettré », ne pouvait pas se faire l'écho d'une fausseté, puisque ses concitoyens le connaissaient bien dans cette ville depuis plusieurs décennies.

Mais on ne doit pas s'étonner de l'existence d'une telle contre-vérité dans cette traduction, puisque l'auteur écrit, page LXIX de son Introduction : « La révélation coranique, tout orientée sur des perspectives eschatologiques, ne s'appesantit pas sur la valeur morale des actes humains. » Or, tout lecteur du Coran, même de la plus déplorable des

traductions, s'aperçoit que cette affirmation est démentie avec éclat à de multiples reprises dans le texte.

Je ne voudrais pas m'étendre sur les méfaits des traductions du Coran sur des points qui ne concernent pas strictement les objectifs de mon exposé, bien que je pourrais en citer de très nombreux. J'aimerais donner un seul exemple que je crois démonstratif : dans les commentaires sur le règne végétal, j'ai précédemment insisté sur l'intérêt du Verset 36 de la Sourate 36 traitant de la sexualité dans les plantes. Que le lecteur veuille bien s'y reporter et comparer ce qu'est la traduction évidente pour tout arabisant avec celle que nous propose la Bibliothèque de la Pléiade de ce même verset :

1. « Gloire à celui qui créa toutes les espèces
2. celles qui sortent spontanément de la terre
3. celles que les hommes font eux-mêmes pousser
4. et celles qu'ils ne connaissent pas. »

Qui pourrait découvrir dans ces lignes la moindre allusion à cet enseignement du Coran?

Ce texte a occulté cette notion, d'abord par l'introduction du mot « espèces » à la place d'« éléments de couple » (ligne 1), puis une addition pure et simple de l'auteur qui brouille les données avec une allusion à une végétation spontanée (ligne 2) et à une végétation provoquée par l'action de l'homme (ligne 3), notion totalement inventée [1].

Des faits comme ceux-là expliquent pourquoi le lecteur de beaucoup de traductions modernes du Coran n'a pas de chance de trouver dans une littérature manifestement orientée ou qui pèche par une absence de culture scientifique des auteurs, des notions exactes sur ces questions alors que de telles correspondances avec des connaissances modernes sautent aux yeux lorsque les traductions restent fidèles au texte coranique.

La prise en considération de tels problèmes à propos des traductions inexactes du Coran que j'ai contribué, je crois, à mettre en évidence, a eu des conséquences pratiques. Des organisations musulmanes m'ont à plusieurs reprises invité à leur faire part de mon expérience dans des colloques internationaux où ces questions étaient évoquées. J'ai suggéré de soumettre les traductions des passages ainsi concernés du Coran à l'avis de scientifiques de diverses disciplines. Mais il s'avère que ces problèmes sont difficiles à résoudre, car, pour avoir une efficacité certaine, il faut que le scientifique concerné connaisse de façon satisfaisante l'arabe littéral, et j'ajouterai l'arabe ancien, renseignant seul sur le sens primitif des mots, sens apparaissant ici indispensable à bien saisir pour effectuer une traduction exacte qui ne donne pas aux mots des sens dérivés, plus actuels mais inexacts. Or, si j'ai rencontré, lors de visites dans des pays arabes et en d'autres circonstances, des scientifiques et des linguistes de grande valeur, je n'ai pas eu le plaisir d'avoir des contacts avec des hommes de science nombreux ayant en outre une connaissance approfondie de l'arabe littéral, et encore moins d'éminents spécialistes de cette merveilleuse langue possédant une culture scientifique étendue.

Dans la partie de cet exposé consacré aux points les plus significatifs du texte coranique sous ce rapport, je pense avoir donné des exemples de réussite dans la recherche d'une symbiose entre le linguiste et celui qui se préoccupe d'appliquer tout élément de connaissance profane à l'examen des enseignements que l'Écriture présente, et ce dans le but de projeter quelque lumière sur des traductions et commentaires du Coran.

1. La traduction exacte est donnée p. 185.

APPENDICE

RÉPONSE À CERTAINES OBJECTIONS

Qui est objectif et impartial sait discerner dans l'exposé d'une thèse ce qui relève des faits et ce qui relève de l'interprétation des faits. Les premiers ne sauraient être discutés, la seconde n'est pas uniforme et peut naturellement susciter des points de vue différents. De tels principes sont facilement respectés lorsqu'il s'agit de problèmes où les sentiments profonds n'ont guère de place. Mais lorsque ces derniers ont, depuis longtemps – notamment par leur caractère religieux – pris une participation prééminente, les idées préconçues prennent souvent le pas sur des considérations positives et logiques. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'en Occident – même dans le public cultivé – l'existence de conceptions manifestement erronées sur l'Islam soulève l'irritation devant toute thèse qui heurte des préjugés solidement ancrés et conduit à des rejets systématiques. Mais il y a plus encore, car le sujet du Coran et de la science a été, bien avant moi, soutenu de-ci de-là avec des arguments très discutables, des auteurs faisant dire au Coran plus qu'il n'exprime ou avançant des données scientifiques parfois critiquables. Ainsi tout a contribué à donner, si je puis dire, mauvaise presse au sujet.

Je pourrais certes terminer mon exposé sur ces réflexions et ne me soucier guère de certaines objections et critiques que j'ai suscitées. Une telle attitude aurait ma préférence. Mais, si je ne me résous pas à l'adopter, c'est en raison du fait qu'elles émanent de plusieurs milieux exerçant une

influence intellectuelle ou morale sur ceux qui, n'ayant pas de connaissances particulières sur le sujet traité, sont naturellement portés à leur accorder crédit.

Lorsque parut en 1976 *La Bible, le Coran et la Science,* il était bien évident que je présentais là d'excellents arguments d'ordre matériel qui mettaient plutôt à mal la thèse du Coran-œuvre humaine, d'importance socio-culturelle certes, et non pas révélation de base d'une des trois religions monothéistes. Qu'était-il alors plus simple qu'objecter – fût-ce contre une flagrante évidence – que n'existaient pas dans le Coran les affirmations que je détaillais et présentais comme des « faits »?

Cette objection première ne tint guère lorsque le grand succès du livre en milieu musulman francophone, puis son édition en arabe et en bien d'autres langues, rendaient peu plausible qu'une telle diffusion fût compatible avec des citations qui n'auraient pas été contenues en toutes lettres dans le Coran. Et l'on vit un peu plus tard le relais pris par un autre type de critique faisant dire à l'auteur ce qu'il n'a jamais exprimé. C'est ainsi qu'un polémiste bien connu, maniant la technique de l'amalgame, a, par exemple, déclaré dans un livre que j'avais prétendu que le Coran avait prédit l'anesthésie locale, la bicyclette et l'électricité. Imputations aussi gratuites que ridicules!

J'admets parfaitement que pour telle ou telle « interprétation » on ne soit pas d'accord avec moi, mais la critique a ses limites et il faut savoir respecter les faits. C'est malhonnêteté intellectuelle que de les travestir. Lorsque ces limites sont franchies, il n'est pas possible de laisser sans réponse une manœuvre déloyale, même si l'on souffre de devoir le faire publiquement, quand on a été traîné dans le plus bas des dédains. La publication d'une étude me concernant par l'Institut pontifical des Études arabes et islamiques en 1985 m'a infiniment choqué, parce que je n'aurais jamais auparavant imaginé que des ecclésiastiques appartenant à un tel institut puissent agir comme ils l'ont fait pour dénigrer mes recherches. Le Bulletin d'information de cet organisme « Études Arabes-Dossiers » dans son numéro 69 de 1985 (pp. 85 à 93) a publié des réflexions

ayant pour titre *Le Commentaire Scientifique du Coran.* L'étude m'a présenté comme l'auteur « d'une mode » qui pour l'Islam « a été mise au goût du jour en Europe, puis réveillée partout dans le monde musulman » par mon livre *La Bible, le Coran et la Science.*

La diffusion d'« Études Arabes-Dossiers » est internationale. N'étant pas lecteur habituel de son bulletin, je ne connus l'existence de cet article qu'à la suite d'une longue protestation, publiée dans un quotidien de langue arabe de Londres, sous la signature d'un éminent professeur de l'Université Al Azhar du Caire s'élevant, le 9 novembre 1985, contre les affirmations inexactes de la revue du Vatican.

Les rédacteurs étaient en droit de souligner qu'un auteur égyptien avait émis, en quatre pages d'extraits qu'ils publiaient, des propos singuliers sur le contenu du Coran en matière d'astronomie, allant jusqu'à prétendre qu'il évoquait la proportion des gaz incandescents dans les étoiles. Mais là où les bornes étaient dépassées, c'est lorsque les auteurs de l'article écrivaient (p. 85) : « Nous retrouvons fondamentalement les mêmes idées et la même façon de procéder dans le livre de M. Bucaille de la page 153 à la page 160 », ne donnant naturellement pas la moindre citation de mon texte, et pour cause, car ce que j'avais écrit n'avait de commun avec l'auteur égyptien que le thème « L'astronomie dans le Coran » et le fait que j'avais considéré le ciel, les étoiles, le soleil, les planètes, la terre, la lune, etc., mais sans faire les rapprochements avec les données profanes précises si justement critiquées.

Il était de plus affirmé page 85 : « notre auteur » (égyptien), qualifié d'un de mes « émules »... « s'inspire évidemment du précédent » (Bucaille). Et les rédacteurs, pour justifier leur thèse, donnaient comme date de parution du livre égyptien 1980 et pour mon livre 1976. Pour ce qui me concernait, la date de 1976 était exacte, mais en réalité, la première édition du livre de l'auteur égyptien remontait aux années 1960 : j'ai expliqué précédemment comment j'eus connaissance de ce livre deux ans avant la parution du mien.

J'adressai une lettre de protestation à l'Institut pontifical en question. Celui-ci intercala dans le numéro suivant (70-71 de 1986) une feuille [1] relatant un seul paragraphe de celle-ci :

Soutenir qu'un auteur dont on présente des affirmations jugées critiquables aurait été mon émule constitue un faux dans le cas présent. En effet, Ahmed Hanafiy avait déjà publié au moins deux éditions de son livre avant 1976, année où la première édition du mien est sortie (douze éditions françaises de mon ouvrage ont paru entre 1976 et 1985). Mettre en avant une édition de 1980 de l'auteur égyptien pour faire croire au lecteur que je l'ai inspiré dans ses erreurs n'est pas loyal. Et même s'il devait s'agir d'un livre postérieur au mien, je ne saurais être tenu pour responsable de certaines erreurs ou contre-vérités émises par d'autres dans ces conditions : comme c'est le cas aujourd'hui, des auteurs ont pu écrire sur le même sujet que moi, en s'exprimant de manière différente tout en me citant sur des points non contestables et en répétant ce que j'avais écrit, ce qui n'est d'ailleurs pas le cas ici. Il n'est pas admissible de présenter comme m'ayant suivi ce qui, en réalité, m'a précédé.

Les autres passages de ma lettre, chargée d'arguments explicites, ne furent pas communiqués aux lecteurs du Bulletin.

Les rédacteurs avaient également rapporté comme ayant été exprimé en 1983 (donc postérieurement à mon travail), un jugement général sur le commentaire scientifique du Coran d'un certain Kamal Hussein qu'ils appliquaient « à la mode » que j'avais « réveillée » où je relève ce qui suit : « maladresses d'un zèle intempestif »... « tournure d'esprit primaire »... « imposture »... « absurdité »... « ineptie »... Et ils poursuivaient : « Cette innovation est absurde et inepte. Inepte, le motif qui y pousse ses adhérents. Inepte, le but

1. Cette feuille ne contenait pas le moindre commentaire sur le fond.

qu'elle vise et la pensée qui y conduit. Elle est aux antipodes de la vérité, et j'espère l'avoir, dans cet article, à tout jamais discréditée. »

J'ai par conséquent tout lieu de penser que les lecteurs du bulletin de l'Institut pontifical en question n'ont pas dû se faire une haute idée de mes travaux, s'ils n'ont connu de moi que ce qu'en dit ledit bulletin. S'il se trouvait qu'ils soient informés du présent ouvrage, j'aimerais qu'ils sachent que les jugements de Kamal Hussein ne me concernaient pas, car ils avaient été exprimés avant 1973, c'est-à-dire au moins trois ans avant la parution de mon livre [1] : Kamal Hussein avait émis ces jugements généraux contre certaines exagérations que l'on a, par la suite, faussement rapportées à mes thèses : je n'ai jamais écrit, comme certains l'ont fait, que toute la science était dans le Coran. En effet, un article de *Encyclopaedia Universalis* de 1973, vol. 9, p. 170, relate la critique par Kamal Hussein de cette « tendance concordiste qui s'efforce de retrouver dans le Coran toutes les découvertes modernes », l'auteur ajoutant que « des esprits avertis tels le Docteur Kamal Hussein arrivent à conserver à chacun des deux domaines (religion et science) sa spécificité propre ». Cet auteur fustigeait – et il avait bien raison – ceux qui soutenaient que le Coran était un livre de science et qu'il suffisait de s'y référer pour posséder toutes les connaissances profanes.

En 1981, toujours orienté vers la confrontation des enseignements des Écritures saintes avec les données de la science, je donnai à publier un nouvel ouvrage, en quelque sorte un complément du premier, car je n'avais pas pu traiter dans *La Bible, le Coran et la Science* la question, qui demande de longs développements, des origines de l'homme. *L'Homme, d'où vient-il? Les réponses de la science et des Écritures saintes* fut accueilli avec la plus

1. Des personnalités françaises qui ont bien connu Kamal Hussein et, pour l'une traduit une de ses œuvres, m'ont assuré que cet auteur était mort lorsque parut mon premier livre sur les Écritures saintes en 1976, ce qui rend évidemment impossible qu'il ait pu émettre quelque jugement à mon propos.

grande faveur dans les milieux musulmans et chrétiens. Tandis que le livre était édité en arabe par le Bureau arabe d'Éducation pour les pays du Golfe, de Ryadh, en France je me réjouis du jugement porté par l'Office chrétien du Livre en décembre 1981 :

« L'auteur cherche à éliminer un certain nombre d'idées fausses sur l'origine de l'homme : " L'homme descend du singe, la Bible s'est trompée. " Son mérite est de démontrer qu'il n'y a pas opposition entre la science et la Bible ou le Coran. Cette partie est peut-être la plus intéressante pour ceux qui ne connaissent pas le Coran. Un livre à utiliser comme instrument de travail pour les groupes intéressés par les premiers chapitres de la Genèse. »

Je fus extrêmement sensible à la référence à l'utilité de cet ouvrage « pour ceux qui ne connaissent pas le Coran », parce que j'y discernai l'acceptation de l'existence dans le Coran de textes sur l'origine de l'homme méritant d'être pris en considération. En outre on ne critiquait pas ce que j'avais écrit dans ce livre résumant les données essentielles sur cette dernière Écriture parues dans l'ouvrage précédent et qui avaient suscité en leur temps de sévères appréciations de certaines autorités chrétiennes. J'en tirai la conclusion qu'il faut savoir être patient, même s'il apparaît difficile de faire admettre la vérité en raison de l'existence de préjugés hostiles.

Dans cet ouvrage, j'avais soutenu que l'on pouvait légitimement considérer comme compatible avec les données de la science, l'expression dans le Coran de la transformation de la forme humaine après sa création par Dieu. N'était-ce pas – dans les grandes lignes naturellement – ce que le Père Teilhard de Chardin avait prétendu à la lumière des données paléontologiques recueillies par lui, mais qui n'avait pas été accepté de son vivant par ses supérieurs hiérarchiques.

Toujours dans la même optique me conduisant à rechercher les concordances entre les enseignements des Écritures saintes des religions monothéistes – au rang desquelles le Coran, pour moi, ne peut pas ne pas figurer – et les connaissances modernes, j'avais été depuis longtemps attiré

par le sujet de Moïse et de l'Exode. Dans mon premier livre, en 1976, j'avais souligné l'extrême intérêt du récit biblique, conjointement à des enseignements complémentaires tirés du Coran, pour situer dans la chronologie pharaonique le temps du déroulement de l'action de Moïse en Égypte.

Mon dernier livre *Les Momies des Pharaons et la Médecine* évoque – le sous-titre *Le Pharaon et Moïse* l'indique – ce même sujet avec des développements plus importants que précédemment. J'y ai exposé en effet comment les enseignements scripturaires et les données de l'histoire et des textes égyptiens se rejoignaient parfaitement pour situer Moïse et l'Exode dans le temps, tandis que des investigations médicales sur les momies des Pharaons contemporains de Moïse ont apporté des renseignements qu'on n'attendrait guère a priori sur un tel sujet. Il s'est trouvé en effet que ces dernières recherches ont corroboré des conclusions de l'histoire : impossibilité pour tel pharaon d'avoir participé, pour des raisons médicales évidentes, à la poursuite des Hébreux en fuite, découverte par une étude médico-légale de la cause d'une mort violente de tel autre pharaon considéré comme le Pharaon de l'Exode d'après l'histoire profane et les textes. Spécialistes de la Bible comme exégètes du Coran devraient trouver là nouvelle matière de se réjouir de cette concordance, car elle conduit à penser que les récits scripturaires sur Moïse ne peuvent pas être considérés comme faisant partie d'une « mythologie » religieuse mais ont un caractère historique attesté.

Tout me permet de penser que c'est ce caractère historique ainsi démontré que l'Académie Française a voulu souligner en m'attribuant en 1988 un prix d'Histoire.

Il faut toujours attendre un certain temps avant que, sur des questions d'une telle importance, l'on ait connaissance des appréciations portées par les autorités de différentes communautés spirituelles. Il apparaît cependant dès à présent que, du côté du judaïsme comme du côté de l'Islam, on a regardé avec faveur les enseignements globaux de cette étude. Lorsque, le 26 janvier 1988, mon livre fut présenté à l'Académie Nationale de Médecine, par deux membres éminents de cette Compagnie, c'est avec chaleur que son intérêt en fut souligné par le professeur H. Baruk, connu dans le judaïsme et en dehors du judaïsme pour ses commentaires si éclairés de la Bible, insistant sur la démonstration donnée de l'historicité des événements de la Sortie d'Égypte, et concluant son exposé par ces mots : « Ainsi s'accomplit l'alliance de la science et de la foi [1]. »

Des chrétiens, et parmi eux des ecclésiastiques dont un évêque, m'ont dit pareillement leur intérêt pour de telles études qui ne concernent pas que le Coran, parce qu'ils voient là des raisons d'une prise en considération de ces événements relatés par les Écritures saintes – événements qui sont communs aux trois religions monothéistes – sous l'angle de l'historicité des faits rapportés. A une époque de déclin général en Occident du sentiment religieux, de telles réflexions guidées par l'objectivité et la logique ne pourraient que contribuer utilement à remonter la pente. S'il est quelquefois difficile de faire admettre des vérités pourtant flagrantes, il est aussi des raisons d'espérer que, les preuves s'accumulant avec le temps, on puisse parvenir à faire admettre l'existence de concordances et d'harmonie entre Écritures saintes et science.

1. *Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine*, 1988, 172, n° 1, 126-132.

AUTRES OUVRAGES DU DOCTEUR MAURICE BUCAILLE CONCERNANT LES ÉCRITURES SAINTES ET LA SCIENCE

ÉDITIONS SEGHERS, Paris

- *La Bible, le Coran et la Science*
  14e édition, 1989.
  Livre d'Or, 1986.
  Autres éditions de cet ouvrage :

  Anglais (*The Bible, the Qur'an and Science*, 5e édition, 1988, Seghers), Arabe, Turc, Serbo-Croate, Indonésien, Urdu, Persan, Goujrati, Allemand, Bengali.
- *L'Homme d'où vient-il? Les réponses de la Science et des Écritures saintes.*
  2e édition, 1984.
  Autres éditions de cet ouvrage :

  Anglais (*What is the Origin of Man? The Answers of Science and the Holy Scriptures*, 4e édition, 1988, Seghers), Arabe, Turc, Indonésien.

ÉDITIONS LIBRAIRIE SÉGUIER, Paris

- *Les Momies des Pharaons et la Médecine.*
  Ramsès II à Paris, Le Pharaon et Moïse.
  1re édition, 1987.
  Prix d'Histoire de l'Académie Française en 1988.

EN PRÉPARATION :

- *Medicine and Mummies of the Pharaohs.*
  Ramesses II in Paris. The Pharaoh and Moses,
  à paraître en 1989.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos 7

Quelle clé pour lire le Coran
par le professeur Mohamed Talbi

Introduction 13
Le fait coranique : nature et approches 15
La vocation de l'homme 77
Notes 141

Le Coran et la science moderne
par le docteur Maurice Bucaille

- Face à la science moderne : de la Bible au Coran 157
- Les faits 171

  Les principaux enseignements du Coran face aux connaissances modernes 171

  Une heureuse mise en pratique : Quelques aspects de l'apport du monde musulman à la culture scientifique 212
- Les méfaits des traductions du Coran 229
- *Appendice :* réponse à certaines objections 238